
第十六辑
国外藏学研究译文集
西藏人民出版社

国外藏学研究译文集

第十六辑

TIBETOLOGYTRANSLATEDTEXT

西藏人民出版社

国外藏学研究译文集

第十六辑

王　尧　王启龙　　主编

西藏人民出版社

责任编辑：晋美旺扎
封面设计：丹　　朗

国外藏学研究译文集

第十六辑

王尧　王启龙　主编
西藏人民出版社出版发行
西南冶金地质印刷厂印刷
开本：850×1168 1/32 印张：11　字数：230千
2002年1月第1版　2002年1月第1次印刷
印数：01—3,000
ISBN 7—223—01326—5
Z·93　定价：18.00元

封面设计 丹 朗
责任编辑 晋美旺扎





ISBN7-223-01326-5
Z·93 定价：18.00元

序　　言

王　尧

《国外藏学研究译文集》第16辑又和大家见面了，距她的第一辑的出版整整十六个年头，刚好做到每年一辑，来服务于国外藏学界的同仁和关于这一事业的人士。

现在回过头来看一看，当时为了这件事费了不少心力，总希望能有助于国内的藏学事业。可是，要办好一件事可真难，确实遇到了许多困难。我第一次到国外任教，在奥地利的藏学——佛学系工作。维也纳名不虚传，可以说是欧洲的信息中心。就维也纳大学藏学——佛学系来说，在E. Steinkellner教授的领导下，也颇有生气。这里资料齐全，当时我在此接触到了英国的、德国的、法国的、日本的、匈牙利的、意大利的乃至旅居海外的许多藏学界同仁的研究成果。几次国际性藏学会议的文集都使我感到震惊，猛然感到，在文革期间以及文革以前的许多年，我们对国外的情况太不了解，缺乏对普通的、基本的情况掌握，这对我们国内研究是大大不利的。于是，我就提出创办这一丛刊，通过翻译、介绍国外同行的研究成果，让大家知道：哪些国家、哪些人在做藏学研究，他们的方法、资料、目的、成绩如何？“他山之石，可以攻玉”、“知己知彼，百战不殆”这些古训是有道理的。开始在1983年，在我们藏学研究所内部编印，作为试刊，内部发行。搞了两期，反映还不错，而且颤颤兢兢，唯恐触犯了什么禁忌，连个前言、后语都未写。1984年反精神污染

的运动来了，所里领导人首先将目标对准了这个丛刊，说外国人的东西能没有毒素？能不污染我们的精神？就想一把扼杀她，才万事大吉。后来，所幸这一运动来了个急刹车，邓小平同志“改革开放”的政策又贯彻下去。我也就有可能在甘肃人民出版社出了一期《国外藏学研究选刊》，接着，西藏人民出版社当时的社长王鉴和我签订了一个出版合同，才算是名正言顺地公开地出版了这一丛刊。岁月悠悠，年复一年，刊物出到八、九期，社会上逐渐产生了影响，藏学界同仁都感到刊物有用，对自己的研究工作有所帮助。

好吧，就说这一辑吧：

共收了十一篇文章，包括历史、宗教、语言、贸易和文化、艺术。面比较广，也有一定的可读性。

《蒙古语中的藏语借词》一文是 G. N. Roerich 的名篇。这位先生是帝俄末期的东方学世家子弟，曾随其父先后两次横穿蒙古沙漠，在我国境内的甘肃、青海、西藏穿行，有丰富的地理、历史知识。十月革命后流离印度，成为一名白俄，在印度度过漫长岁月，与我国藏族学者更顿群培先生相识，并得到后者的帮助，翻译了藏族历史名著《青史》(Deb-gter Sngon-po)，译文翔实流畅，成为一时之选。同时写下了若干关于藏语研究的论文。我们曾在《译文集》试刊第一集(1983)中发表过汶江翻译成汉文的他的另一篇文章——《藏语语言学的基本问题》，也受到读者重视。Roerich 在五十年代末回到苏联，受到东方学界的欢迎。不久，就在他的祖国病故，算是叶落归根。

阿拉斯太尔·兰姆是英国研究中印边界问题的专家，曾有一本专著《中印边界问题》闻名于世。他的文章《印度与西藏的贸易》来得正是时候。因为中印两国三十多年来的冷漠关系，其原因就是边界纠纷和西藏问题。最近两国高层互访，都感到有改善关系的必要，尤其是在贸易方面日渐增长，读一读这篇历史性的文章也是有好处的。

伯戴克是我们熟悉的意大利著名藏学家，这一期把他的《藏传佛教萨迦派的兴亡》刊完，算是了解这位先生的全面的观点和他用的全部藏文资料。至于如何去评估它，那将是大家的事。

白桂滋的专著《中亚的吐蕃王国》一书，出版以来有不同的评价，我们曾发表过范德康先生的书评。于今，把该书的部分文字节译发表，供大家进一步了解该书的概貌。

日本著名汉藏语学者西田龙雄先生是享誉国内外的专家，他在京都大学东方学研究所的位置上，出版了一系列关于藏语研究的专著《西番译语研究》等，在调查研究的基础上，对于藏语方言划分、藏语的历史分期等重大问题都发表过自己的见解，受到同行的关注，本辑中发表周炜、王雁合译的《藏语的变迁和文字》值得一读。

马球(Polo)一直是在巴基斯坦北部地区(Baltistan)流行的体育活动，而这一地区又是说着藏语的古代吐蕃人的后裔，人们一直在推测马球与藏族人民的关系。陆水林先生从乌尔都文中编译这份材料供大家参考，也许能对马球的起源有进一步的了解和判断。

孔贝的《藏人论藏》早在30年代李安宅先生就介绍过，本辑发表了邓小咏译的专门记述藏戏的一章供读者参考。

就在这一辑中，我们还认识唐纳德·小罗佩兹、乔治·德莱费斯及阿拉斯太尔·兰姆和阿米·海莱等四位先生，并能读到他们的作品。希望我们的刊物能不断地出现新人和新的作品。

王　尧
2000年8月22日
于中央民族大学

目 录

西方人心目中的喇嘛教

〔美〕唐纳德·小罗佩兹著　杜永彬　译

似乎没有必要评论，喇嘛教一词纯粹是欧洲的发明并且在亚洲不为人知。伊萨克·加克·斯齐米德(ISAAC JACOB SCHMIDT)，1985年。

因此，总的说来，“喇嘛教”对于西藏的佛教来说是一个不受欢迎的名称，并且正在失去用途。瓦德尔(L. A. WADDELL)，1915年。

喇嘛教是印度、中国和日本的神秘佛教与喜马拉雅的本土崇拜的结合。国立美术馆(画廊)说明书(NATIONAL GALLERY BROCURE)1991年。

在1992年于华盛顿特区举办的“国家艺术画廊”(美术馆)展览中，题为“大约1492年：探险时代的艺术”中国明朝占据了4个展室。一位著名的亚洲艺术史家在评论明朝的一幅画时写道：“可是，个人(唐和宋)的动机被编入为一名非汉人的观众生产的着魔的意图的灌木丛中。这里，中国的审美的财富被置于为西藏复杂的神学服

务的地位。"[1]这幅画画的是一个印度佛教僧人，他是佛陀的一名弟子。对于这位非汉人的观众来说，所制作的这幅作品或许包括蒙古或西藏佛教徒。但是，制作来充当中国的审美财富的这种复杂的神学并不等同于佛教，或者甚至不等同于藏传佛教。这位艺术史家所使用的"喇嘛教"这一术语，是在藏语中并不曾出现的一个抽象的名词，可是它在西方却有着悠久的历史，这是这个"国家画廊"谨慎地企求赞美的来自探险和发现一段解不开的历史。

"喇嘛教"通常被视为"藏传佛教"的一个同义词。然而，这两个术语具有不同的内涵。"藏传佛教"指的是一个世界宗教的一种地域说法，正如日本佛教或傣族佛教的区别一样。"喇嘛教"含有其他联系。这位艺术史家的评论模仿了19世纪作为有点可怕的喇嘛教绘画，这是一种缺乏原始佛教精神的非自然的系统的复合体。喇嘛教被看成是一种西藏独一无二的变种，它的来源被印度(在英国印度学家的声音里)和中国(在清帝国的声音里)否认，这是一种在事实上如此奇特的变型，以至它最终将游离于其西藏的居所，并且那种居所将会消失。

我们发现，在基督教西方的论述中，在其许多联系当中，是将"喇嘛教"与"罗马天主教"相提并论的。例如，在《纽约时报》1992年的一则书评中，在谈到藏传佛教时称："它恰好可被称为东方的罗马天主教：古老的和复杂的，等级制度和神秘的，具有一种精制的礼拜仪式，一种圣者的系统，甚至还有一位像至尊一样传道的领袖。"[2]但是，这位评论者似乎不知晓特别相似的这一悠久的历史，在奥格登·纳什(Ogden Nash)之前几个世纪就开始提醒我们："A一一喇嘛，他是一位牧师。A二一喇嘛，他是一只野兽。"[3]就好像是某种已经到来的遗忘症，在这种情况下藏传佛教的联系，称为"喇嘛教"，与罗马天主教似乎有些自由，有些不言而喻，甚至被理解为也是被借助于因果理论、感化影响、借用采纳和传播的目标。

但是喇嘛教与天主教的联系，就像所有联系一样，是不自由的。

欧洲拒绝认同亚洲的喇嘛教的任何合法正统的祖先，这似乎与其他任何事都不同。并且，正是在（传承）系统不存在的这种状况下，最容易对喇嘛教进行比较，这可能开始将它像天主教一样看待。在欧洲人的论述中，把"喇嘛教"一词当作一个用于罗马天主教仪式主义的代名词来使用。随着导致"喇嘛教"一词的发明的这种特殊的变化，这些影响的历史，通过一个过程，19世纪语言学家马克斯·缪勒(Max Muller)，可能会称之为"语言的蜕变"。

这一章将要追溯这个蜕变的过程。将从"喇嘛"一词开始，这一术语今天联想到一种微笑的、戴眼镜的佛教僧人形象，但是实际上来自西藏的佛教传入之前的过去。只是在9世纪期间，才出现了梵文术语"古如"(guru，上师)的正式的藏文翻译。这个术语从西藏传到蒙古和中国，在那里它最终成为不仅只是表示一位西藏佛教上师，而且还表示他的讲经说法的术语。这或许来自蒙古，或许来自中国，欧洲人衍生出"喇嘛教"这一抽象名词，这将成为西藏宗教的名称，到18世纪晚期，这个术语被用来充当一种范围宽广的信仰事宜。在这个阶段的一个不变物（常量），是将喇嘛教与罗马天主教进行比较。这种比较最初是由天主教教徒开创的，他们感到在解释他们所观察到的在这种信奉异教的形式和他们自己的真正信仰之间的许多共性时受到约束。后来，新教教徒将这种比较用来证明在西藏观察到的腐败堕落的僧侣的权术在欧洲具有它的对应物。随着佛教的学术研究在欧洲的兴起，喇嘛教成为被用来描述佛陀自圆寂以来已渗透到数个世纪的原始教义。正是由于欧洲人对于西藏的论述，西藏人已经大量地从舞台上消失：喇嘛教一词在藏语中没有对应词。他们一般都把这个术语看成是轻蔑语或贬义词，这样的称呼就意味着他们的宗教不应当称作"佛教"。同时，这个术语是如此的根深蒂固，有时坚持用"喇嘛教"来代替"西藏"，用"喇嘛的"代替"西藏的"。这一章将追溯这个术语的（演变的）一些轨迹。

藏文名词“喇嘛”(bla ma)来源于两个词la和ma。la的概念，一般被翻译成“灵魂”、“精神”或“生命”，在佛教传入西藏之前这个概念就已经存在。据说la是一种个体的生命力量，是构成人的身体和大脑的根本支柱。它是运动的，它能够离开躯体游荡，或被神和妖魔带走，它对人留下的危害，将会导致患病或大脑失衡的后果。因此，有图谋将la(神)呼唤回到躯体的仪式。[4]甚至当la适当地被还原到其在身体中的位置时，它可能同时存在于某些外在的居所，如像湖泊、树木、山脉或动物。附于人体中的“神”詹姆斯·弗拉兹爵士(Sir James Frazer)将其称之为与这些征兆有一种和谐的关系：如果“神”山被挖开，人就会患病。西藏史诗英雄林·格萨尔企图征服某个女妖魔，他试图砍倒她的“神”树，抽干她的“神”湖；他失败了，因为他没有杀死她的“神”羊。这些外在的“神”的特征一般都是这样被秘密地保存着，“神”的可以移动的住所，通常是某些种类(通常是一个绿松石)的一个珍贵的物体，被放置在特殊的容器里，并且被享有这个“神”的人藏匿起来。[5]或许与这个灵魂的这一概念有关，“神”这个述语也具有“上”或“高”的普通含意。

7—9世纪，随着佛教的传入，西藏僧人和到印度游历的班智达承担了将佛教文献从梵文翻译成藏文的任务，在这个过程中创制了数百个新词。当这些解经学者决定创制一个与梵文“guru”(上师)对应的藏文词时，为了接近该梵文词的意思，他们背离了自己嗜好的历史故事，转而选择了“喇嘛”(bla ma)一词。这里，他们将术语la与ma相联系，后者至少包含3层意思：作为一个否定的虚词，意为“没有”或“不是”，作为一个真实的、名词的指示物(如像在nyi ma，“太阳”中，或srung ma，“护法神”中一样)，以及作为表示“母亲”的词。接着是佛教词源，将la的意思演绎为“高”，而不是前佛教的用法“灵魂”，然后加以推论，将la ma的含意解释成既是“最高的”(字面意思是“无上的”，即“至高无上的”)，或“高尚的母

亲”。[6]喇嘛成为某个宗教上师的标准术语，一个人是如此的重要，以至在佛教庇护方式、信条上附加3倍：西藏人说，“我皈依喇嘛（僧），我皈依佛陀（佛），我皈依佛法（他的教义，法），我皈依僧伽（僧尼团体）。”[7]

喇嘛一词的其他普遍用法是将其作为一名化身的称号。化身（sprul sku）的惯例在西藏至少在14世纪起就已经存在，当时刚刚圆寂的噶玛巴僧人让琼多吉（1284—1338）在他的传记中被认定为噶玛帕希的化身（转世）。[8]从那时起，藏传佛教的每个教派都采用了认定一位伟大的上师为传承再生的惯例，其中最著名的事例，当然是达赖喇嘛。可是在藏传佛教中有数千个化身（传承）系统。在普通的西藏说法中，这类被称为喇嘛的人物，是否表示他们本人在其今生当中作为学者、专家或上师的人的特征。要问一名特殊的僧人是不是一名喇嘛，等于问他是不是一个化身，并且，“喇穷”（bla chung）和“喇钦”（bla chen）分别指的是小的化身喇嘛和大的化身喇嘛。作为一名宗教导师的“喇嘛”和作为一名化身的“喇嘛”的这种模棱两可的用法导致达赖喇嘛在他的说教中告诫他的信徒们，一名喇嘛（作为某个人的宗教上师）不需要成为一位化身，而一名化身也不必要成为一名喇嘛。[9]

一位西方学者声称，“guru”（上师）被翻译成bla ma（喇嘛）意味着“向往灵魂的母亲”，这是为了“便于将佛教中上师（guru）的角色同化为藏族人民中存在的萨满教信仰。”[10]无论西藏的信仰是不是“萨满教”，很有可能喇嘛意指“一种赋予的灵魂”。[11]然而，值得注意的是，这个含意已经在佛教语源学中消失，随着佛教传入西藏，作为“生命”或“灵魂”，的la（神）的含意已经消失。

由于la有时会离开人体，西藏喇嘛会离开西藏，前往蒙古汗王和清朝皇帝的宫廷。并且，正是在这些范围内，超越西藏，“喇嘛”将成为“喇嘛教”。但是这个过程耗费了时间，因为当藏传佛教的上师

们从西藏启程前往蒙古族和汉族的权力中心时，他们似乎不是被称作喇嘛，而是以来自他们的东道主的语言来称呼的。例如，马可·波罗在谈到忽必烈汗的宫廷中的西藏人时，就将他们称之为Bacsi（bakshi，蒙古语意为“上师”）：“做这种事（防止冰雹）的魔法师来自西藏和克什米尔，这是两个偶像崇拜者国家的名称……还有另外的由那些Bacsi完成的奇迹，我一直在谈论他们，就像知道很多魔法一样……这些僧人的穿着比该民族的其他人都得体，并且还剃了头，刮了胡子。”[12]在明朝初期的汉族宫廷中，西藏僧人只是被称为seng，如像汉族僧侣，并且把藏传佛教称为佛教（fo jiao）。[13]

1775年，在清朝乾隆在位时期，我们发现或许是在汉文中第一次正式使用lama jiao（喇嘛教）这个术语，“喇嘛教”似乎来源于其中的文献资料。jiao是标准的汉文术语“教”，被使用的术语如“道教”、“儒教”和“佛教”。在乾隆统治时期，“喇嘛”被当作形容词来使用，用以描述西藏的宗教，在过去的社会背景中只使用“佛教的”这一术语。[14]1792年，乾隆撰写了《喇嘛说》，（用汉、满、蒙、藏4种文字）将其镌刻在北京雍和宫（今天旅游者所熟知的喇嘛庙）内的一座四方形的石碑上。在碑文中，乾隆以声称他的支持仅仅是手段的方式来维护他的一个西藏教派的施主，该教派在汉文中称为“黄帽派”（格鲁派），使其免收汉人的批评：“兴黄教以安众蒙古。这已成为一项重要任务，我们必须维护这个（宗教）。（在这样做时）我们不得表现出任何偏见，我们也不希望像在元朝（所做的）那样奉承西藏的僧侣。”[15]下面是乾隆对“喇嘛”一词的论述：

（佛教的）外来僧侣传统上都是以喇嘛著称的。喇嘛一词在汉文典籍中没有出现……我仔细地思考了其含意，并发现la在藏文中意为“高、长者”，ma意为“没有”。因此，lama意为“没有高、长者”，恰如汉文中一名僧人被称作“长者”（shang-jen）。喇嘛也代表

黄教。[16]

乾隆已经清楚地知道，这个词的标准的藏文佛教词汇是“至高无上的”。他似乎决定将“喇嘛”这个术语与他的统治保持一段距离，以向在他的辖区说4种语言的臣民宣称，喇嘛是局外人，他向他们的布施受到政治利益的驱使。在乾隆的论述中，我们还看到“喇嘛”一词的含意的一个例证，后来，在清朝的计划中，“喇嘛教”直接针对西藏。在这种情况下，已称为一位慷慨的施主并拜西藏喇嘛为师的乾隆，试图让他的汉族臣民相信，外来的僧侣并没有对他施加影响。随着“喇嘛教”这个术语在欧洲的流行，它将会从别的皇帝计划那里获得更深的含意和联系，如像19世纪西藏会成为欧洲殖民利益的一个目标一样。但是，欧洲的思维方式远没有满族皇帝关于他们使用该术语的政治含意清楚。

在佛教传入欧洲之前和19世纪，具有欧洲人所认识的西藏的某些常识是有用的。在18世纪中叶，世界的知识，是从探险家、商人和传教士的描述中收集来的，并被编辑成作品，如像皮卡尔(Bernard Picart)的《已知世界的不同国家的仪式和宗教习俗》，1741年在伦敦出版。他对藏传佛教进行了描述，尽管任何地方都没有出现“西藏”或“喇嘛教”的词汇。相反，他描述了蒙古族(称为鞑靼)和卡尔梅克(生活在黑海与里海之间的俄罗斯地区的蒙古人)的宗教，暗示这种知识是从到那些地区的旅行者而不是到西藏的旅行者那里获得的。皮卡尔所描写的西藏的宗教就如像马可·波罗描写的一样，似乎早于5个世纪：如偶像崇拜。在17世纪，只有4种宗教被认可：基督教、犹太教、伊斯兰教和偶像崇拜。这里，在如像“修道院”和“主教”这样的称呼，以及在如像“牧师”一样的“喇嘛”的术语中，我们看到这种偶像崇拜形式与天主教联系的起因。

按照他们的说法，蒙古利亚鞑靼人、卡尔梅克人以及其他民族，都有固有的说法，不是别的神，而是他们的达赖喇嘛，这正如我

们所知道的，指的是全体、万能的僧侣。这个所有鞑靼人的偶像崇拜者的至尊的教皇，以及他们将其认同为自己的神，都面向中国的边境而居，在布达拉城附近，在一座修道院里，在位于一座高山的顶峰，山麓居住着大约20000名喇嘛，……他们都有环山修建的单间住所，并且，按照他们各自的身份和职责，来安置他们的住所距离他们的至尊的教皇的远近……喇嘛一词，在蒙古语中，指的是僧侣；达赖一词，在蒙古语中意为巨大的范围，在北印度语言中已被翻译成可汗，是一个意义相同的术语。因此，达赖喇嘛和过去的可汗，都是意义相同的术语，它们的含意是"万能的僧侣"。

有两种君主，一种是世俗的，另一种是宗教的，在拉萨，有人说，是Tanchuth或Boratai或Barantola的王国。宗教君主是大喇嘛，这些偶像崇拜者把他当作神来膜拜。他几乎不出门。如果(他的)民众能够用一切手段获得他的排泄物(粪便)的一点点，或他的尿液的一滴，他们就自认为很幸福，把它们都想象为确实可靠地防止一切疾病和灾祸的灵丹妙药。他们将这些粪便当作神圣的圣物，保存在小盒子里，并挂在自己的脖子上。孔德(Le Comte)神父把Fo(汉文称之为"佛陀")和大喇嘛想象为一个同样的神。按照这些鞑靼的观念，他必须永远以一种可以被感觉或被知觉的形式出现，并且期望、应该是永生和不朽的。他受到严密的限制，给他增加一座寺庙，在那里有一定数量的喇嘛陪伴和照顾他，带着最深厚的崇敬，并且带着全部想象的关心、铭记他对这个民族的思想的同样令人崇敬的观念。他很少表明自己的看法，并且，无论何时，他都保持这样一个距离，这对于大多数力图回忆他的容貌特征的眼光敏锐的人来说，在道义上、心理上将是不可能的。无论他何时亡故，另一名尽可能相似的喇嘛，将立即取代他。为了这一目的，一旦他们观察到他的死期临近，大多数狂热的信徒，以及想象的神的"总理"们，就会穿越整个王国，以便寻找一名适当的人来继承他。这个虔诚的阴谋继续进行，说他带着所有的敏捷和可以想象的老练。假如我们可以

克尔齐(Kircher)神父的事实为凭,喇嘛的神化首先应归功于那些在他们的普勒斯特·约翰(Prester-John,传说中的一位中世纪的基督教徒国王及僧人,据说曾统治远东或非洲的某个王国。-译注)那里安息的人的格外信赖和期望。[17]

作为一种被当作神来看待的道德,这里存在着亵渎的暗示,作为民众崇拜的人类浪费,存在着污染的暗示。还存在一个不祥的暗示,正如皮卡尔一样,不知道新的达赖喇嘛只是在现在的达赖喇嘛圆寂之后被寻访到的,他解释说当达赖喇嘛即将圆寂时,这些僧人才去寻访一名可信的替代者。最后,有一个熟悉的暗示,我们将再次相会,在这种宗教中的任何真实可靠的事情都是由于受到一名基督教徒影响的结果。这里,皮卡尔解释道,这个民族曾经把他们的信仰置于普勒斯特·约翰,这位传说的天主教牧师,他的乌托邦王国有时位于亚洲,有时在非洲。只是到后来他们的信仰才转向一位不真实的神——达赖喇嘛。

不仅对西藏宗教进行了描述,而且还进行了阐释。因此,赫德(Johann Herder)在1784年出版的《人类历史哲学概论》中,有一段令人迷惑的关于西藏的记载,他推测,喇嘛的宗教(还没有被认同为佛教)不可能起源于消耗体力的西藏北部地带,而必定来自一个气候较为温暖的地区,因为那是"一些体力虚弱的人,喜好一切东西、沉溺于身体的休息,免于思想。"他断定:"倘若地球上存在一种理所当然其本质上是荒缪可笑和不和谐的宗教,这就是西藏宗教。"[18]对西藏宗教的这样的责难广为流传。在卢梭(Rousseau)的《社会契约论》(1762年)中,提到了"喇嘛的宗教",同时提到的还有日本的宗教和罗马的天主教,可能被列为同一类宗教"牧师的宗教",这种宗教类型"是如此明确的糟糕,以至停下来证明它不过是浪费时间。"[19]

或许在一种欧洲语言中第一次出现"喇嘛教"一词发表在德国

博物学家比德·西蒙·帕拉斯(Peter Simon Pallas)的报告中,他旅行通过了大凯瑟琳的辖区前往彼得堡的皇家科学院。他于1769年所写的报告,被约翰·特鲁勒牧师(John Trusler)翻译成英文,并于1788年发表于他的《适宜居住的世界描述》中,书中有很长的篇幅描述卡尔梅克人(the Kalmyks)的宗教,主要是依据与改宗基督教的卡尔梅克人的访谈。帕拉斯在书中提及"喇嘛的宗教"和"喇嘛教的信条"。[20]1825年,雷姆萨(Jean Pierre Abeil Remusat)在他的《论喇嘛教的起源》中,使用了"喇嘛教的"术语。[21]威廉·莫克诺夫特(William Moorcroft)在他所写的1819-1825年在拉达克西部旅行的日记中,曾经提到过"喇嘛教仍然居于支配地位的那些地方。"[22]黑格尔在他于1824年和1827年所发表的《宗教哲学导论》中论及喇嘛教,并且,在1822年和1831年发表的《历史哲学导论》中,他发现了将一个活人当作神来膜拜的观念和信仰,正如他所描述的达赖喇嘛,这是自相矛盾而令人惊奇的,恰如皮卡尔在几乎一个世纪前就描述过的一样。黑格尔写道:"一般抽象的理解都反对这种神人的观念,作为一个弱点来辩解,这里的这种归因于精神的形式是一种直觉的(庸俗的,无思想的)东西——事实上这不外乎是具体的人。这里,整个民族的个性与这种已经表明的神学观点密切相关。"[23]

黑格尔似乎将他的论述建立在天主教传教士的报告中的某些见解的基础上,而不是以任何藏文文献为依据的。当被翻译成英文的第一批藏文文献可以利用时,它们造成的印象是一种宗教,几乎不是黑格尔所清楚表达和假定的。法国探险家维克多·雅克蒙(Wictor Jacquemont),1832年5月22日在一封发自伊罗拉(Ellora)的信中,描述了匈亚利学者乔玛所作的翻译:"他们的令人厌烦简直不可言喻。有大约20章论述适合喇嘛穿的那种鞋子。在这些书籍的其他章节中,满纸都是十分荒缪的胡言乱语,禁止僧侣拉着一头

牛的尾巴徒步涉过一条湍急的河流。并不存在缺少有关怪兽、龙和独角兽的肌肉的特性，或带翼的马的蹄子那令人赞赏的优点的造诣高深的论文。以我所见到的有关那个民族以及乔玛的翻译向我们讲述的关于他们的情况来判断，人们会以为他们是一个疯子或白痴民族。"[24]因而，似乎既没有获得和利用藏文文献的译文的途径，也没有能够始终如一地消除欧洲人对于西藏的错觉和幻想的见证人的描述。但是，偶尔存在一些持异议的声音。

斯齐米德（Issac Jacob Schmidt，1779—1847）在1835年发表的论文《论喇嘛教与这个无意义的术语》中，研究了1804—1806年俄罗斯境内的卡尔梅克人中的佛教，他解释说，la意为"灵魂"，ma意为"母亲"，并且作出了将延续到下个世纪的一种假设：

众所周知，就藏族和蒙古族的宗教信仰来说，直到不久以前，他们几乎都被普遍地称为喇嘛教徒，他们的宗教被称为喇嘛教。确实，即使到现在，有许多在其他方面见多识广民族，他们认为在佛教与喇嘛教之间存在一种根本的区别。这篇论文的目的，旨在证明这种想象的区别是不存在的，同时还将在某种程度上揭示，藏族和蒙古族的宗教代表着佛教史上的一种特殊的表现形式。似乎没有必要去评论喇嘛教这个术语纯粹是欧洲人的一个发明并且在亚洲不为人知。持那种信仰的民族自称是佛陀教义的遵循者，因而，按照欧洲人的表述，他们是佛教徒，这个术语的含意与梵文佛陀（Bauddha）完全吻合。[25]

斯齐米德（一位蒙古学家）似乎不认识汉文lama jiao（喇嘛教）一词，这个词可能来自"Lamaism"。然而，他所说的喇嘛教基本属于欧洲的范畴的断言还是值得注意的，这既表明了其洞察力，也揭示了在西方关于喇嘛教的论述的悠久历史中未觉察到的事实。

为了探寻这种论述的演变，我们必须从中国清朝晚期和欧洲19世纪初期以前，追溯到马可·波罗时代和早期前往中国元朝的

宫廷访问的欧洲人。在那里，我们第一次听到了在藏传佛教和罗马天主教之间有相似之处的叙述。两群不同的西方的欧洲解经学者分别采用不同的文字和比喻来表述，先是天主教徒然后是新教教徒。最早的天主教的评论者之一，是色维拉(Dominican Jourdain de Severac)，他曾访问过“大鞑靼”(Tartar)的帝国：

在那个帝国里，有供奉神像的庙堂和男人与女人的寺庙，就好像在家里一样，有唱诗班和诵经祷告的人，很像我们的教堂，最大的偶像崇拜教主穿着红色僧袍，戴着红色僧帽，就像我们的红衣主教。这样的奢侈、这样的浮华、这样的舞蹈、这样的庄严仪式，在供奉偶像和祭献神灵中真是难以置信。[26]

1626年，葡萄牙的耶稣会士安多德(Antonio de Andrade)在一名西藏喇嘛观看了他作弥撒之后写道，从这名喇嘛那里得知，“卫藏的大喇嘛提供少量的面食和酒，他自己吃喝一部分，然后把剩余的分给别的喇嘛，他用自己的嘴在供奉给神的酒碗上面吹吸一下，这种仪式只由他单独做，其他人都不能这样做。他还补充说，这位大喇嘛的头上戴着一顶冠冕，这顶冠冕像我的帽子一样，但比它大得多。”[27]1661年到达拉萨的德国耶稣会士约翰·格鲁伯(John Grueber)记载了他所观察到的西藏人：

他们用面包和酒举行弥撒的祭献仪式，举行临终涂油礼，向结婚的人们祝福，献哈达祷告，修建女修道院，在唱诗班中吟唱，观察一年中各种不同的斋戒日，从事最严格的苦行，并且，在其他人当中进行鞭笞。献祭的主教，以及派出的在穷乡僻壤生活的传教士，他们赤脚旅行通过Desarts到达遥远的中国。[28]

一旦这样一种相似性被观察到，就不得不对之进行解释，到中国和西藏的天主教传教士转向历史和神学，以解释西藏喇嘛看上去像“圣母教堂”的牧师的原因。(天主教)遣使会会员古伯察(Huc)和秦神父(Gabet)于1844—1846年前往中国和西藏旅行，记

录了他们所称的“喇嘛教崇拜”与天主教之间的密切关系和相似之处：

大喇嘛在旅行中或当他们在寺外举行某种仪式时，携带的十字架、教冠长袍、袈裟、二重唱的祭礼、单调的诵经、驱邪、由5根链条悬挂并能随意开关的香炉，喇嘛在信徒的头上摸顶祝福；念珠、出家独身、宗教隐居、圣人崇拜、持斋、法会仪式、连祷、圣水等，所有这一切都是佛教徒和我们的相似之处。现在，是否能够说这些共性来自于基督教？我们认为是这样的。[29]

接着，他们讲了一个有关宗喀巴(1357—1419)的故事，这位被神化了的格鲁派的“缔造者”，在遣使会会员访问西藏时，已经对西藏进行政治统治达两个世纪。他们讲述了年轻的宗喀巴与一名“来自西方最遥远的地方”的喇嘛相会的情景，这名喇嘛把他当作自己的弟子，并且在他平静地圆寂之前的几年里，“(向他)传授西方的所有教义。”关于这个喇嘛值得注意的是，除了他的深不可测的学识之外，还有他那闪烁的双眼和硕大的鼻子。古伯察和秦神父预测，这个长着突出的鼻子的陌生人是一名天主教传教士。“可以进一步假设，由于早逝而使得这名天主教传教士没有彻底完成对其弟子的宗教教育，当其弟子本人后来成为一名传道者之后，或是由于他没有完全掌握有关基督教教义的知识，或是由于他背叛了自己的信仰，他本人只是致力于引进一种新的佛教仪式。”[30]当然，留下的牵连和懊悔是，假如天主教传教士活得长久些，宗喀巴将会接受这个教会的教义的充分指导，这样，就能够将西藏改宗基督教。

这里也许存在阐释这种共性的最为普通的策略，叫做借用，或者更为适当一点，叫做“家谱、系谱学”(也就是在人类学中所说的“扩散、传播”)——即，通过诉诸历史影响的方式来说明一致、巧合的现象或特征。诉诸于系谱学，试图建立的不仅是一种直接的历史

关系，而且还要建立基于对原始祖先有影响的媒介的最接近年代学的一种僧侣统治制度。因此，古伯察和秦神父才能以将其起源归于他们自己的某个因素的方式，声称他们在宗喀巴的佛教中所发现的一切“真正的”东西，同时，还试图把藏传佛教作为有缺陷的宗教加以消除，因为宗喀巴在其“福音书”（学说）中的教导，仍然是不完整的，因此，他们自己的使命就是合法、正当的，因为这位神秘的西方人的工作十分圆满。这样，欧洲人便要求一种权力地位，实际上是对于宗喀巴的宗教权力，他们把宗喀巴看成是藏传佛教史上最重要的人物。[31]

第一批遇见藏传佛教的欧洲人，这远在语言学作为一门科学兴起之前就发生了，远在可能试图解释在地球的不同部分的平行发展的表现这样一种“人类”祖先的遗产的任何概念产生之前就出现了。因此，对于西藏喇嘛与天主教牧师之间的这种明显的共性，只存在两种可能（但是并不必要相互排除）的解释：他们不是自身善行的结果，就是他人善行的结果。相信前者的那些人包括到过中国和西藏的耶稣会传教士，他们受到他们将发现普勒斯特·约翰的教堂的遗迹这种信仰的驱使（这种信仰持续到18世纪，如在皮卡尔的记载中所证实的），一些人认为普勒斯特可能已成为第一世达赖喇嘛。[32]如果不是这种情况，那么，这种共性一定是另一个人的善行，是一项不是为了由古伯察和秦神父所表现出的快乐的事业，而是一种深深的忧虑，这在耶稣会士克尔齐（Athanasius Kircher显然是皮卡尔的主要来源）的言论中有所反映，他于1667年描述了对达赖喇嘛的奉承和吹捧：

陌生人在他们的门口五体投地地膜拜，并以难以置信的崇拜亲吻他，与人们对罗马教皇的崇拜有过之而无不及。因此，撒旦的欺骗和虚伪可以轻而易举地出现，通过他那天生的狠毒和仇恨，以虐待凌辱的方式转移，如像他对基督教的其他神秘所作的一切一

样，这种崇拜适宜于罗马教皇，地球上的基督的唯一的教皇，直到非基督的野蛮民族的迷信崇拜。

正因为基督教徒称呼罗马人为神父的高级神父，所以这些未开化的蛮族把他们的虚假的神称之为大喇嘛，即伟大的高级神父，以及喇嘛的喇嘛，即高级神父的高级神父，因为这来源于他，如像来自某股泉水，源出他们的宗教的整个形式和模式，或者更确切地说，是疯子和神经错乱的偶像崇拜，因而他们也称他为“不朽的神父”。[33]

这是玛特(Justin Martyr)和其他教会神父在2—3世纪期间系统阐述的恶魔似、超凡的剽窃理论的一种极端的形式，在这种理论中，教会的仪式成分与那些敌对的崇拜的仪式之间的任何共性，都归因于魔鬼的行为。在许多情况下，基督教仪式的构成来源于这些十分相似的敌对崇拜，这样，这种恶魔似的剽窃的教义充当了盗用起源的纯洁性的一种手段，把其他托付给派生者的腐败堕落状态。[34]

为什么这种外貌一定是恶魔似的呢？答案某种程度上来自基督教教会对历史的和本体论的特殊性的主张和要求。传教士的任务，是将那种特殊性的言词传播到尚未波及的那些领域，是从其起源的唯一一点将它扩散。在某个时间从罗马带着装备、服装，到他们以前还不可能占据的某个地方，并且发现他们已经在那里，暗示某种超越历史的权力的行动，这可能仅仅被看成是恶魔性的。但是，这一段的描述是一种直观的图像和概念：衣着和礼拜仪式来自于他们的真正的根源，它们是一个翻版。仿佛到达遥远的中国的这位牧师只看见了自己在一面镜子里的反映，这种颠倒的形象之所以如此典型和独特，归因于这个恶魔。他见到了自己长途旅行的那个目的地，他所希望的是，地球上的最后一片领地获得真正的信仰将变成现实——即作为他的牧师的职责的结果，这些曾经是西方

的偶像崇拜的身躯将穿上基督教神父的服装，并将举行这个神圣教会的礼拜仪式。可是，对于牧师，第一次遇见的这种佛教僧人的形象，似乎已经成了其后来只能成为的那种形象。这个遥远的目标，他的权力的一种成熟的幻觉，已经达到。这个僧人就站在这位牧师的面前，好象他正在照镜子。

不像在"梳妆镜"里的婴儿，他喜悦地看见自己在镜子中的身体与自己的身体是一个整体的幻影，对于这位牧师来说，只是一个恐怖的时刻，他把这个孩子没有分辨的这种反映的形象，看成是一个圈套和陷井。令人恐怖的怪物并没有在佛教僧人中出现，但是这位牧师与僧人形象具有密切的联系，"其中带着自动装置，在一种模糊的关系中，他自己的世界正在造成寻求圆满的趋向。"[35]牧师见到共性和特征并不存在：佛教的穿着和仪式，不是汉式的就是藏式的，与一位罗马天主教牧师并不相同。如果没有这样一种知觉产生，这个教会必定自以为是完整的这种破碎的躯体，在其到达之前就已经以喇嘛教僧人的标志存在了。原型来得太迟，在其形象之后，这种迟到对自命的和疏远冷漠两方面都产生了影响。这位天主教牧师同时还与他的外来的对应的形象和自身用于防御被谴责为恶魔的护身符存在着密切的联系。仿佛这个佛教徒的形象、这种对应物，总有一天会投向这位牧师，在这种信息的"自然"向外传播，将他投射到转变的过程之外。于是，传教士面对他的西藏的对应物，就像梳妆镜一样，是"高昂的悲剧：一种短暂的末日审判的荣耀，一个失落园。"[36]

甚至在清朝的宫廷，一位来华的葡萄牙传教士所叙述的西藏仪式也被人们引用，"没有一件衣服，没有一种司铎功能，没有一种罗马教廷的仪式，在这个国家里没有模仿的撒旦。"[37]因此，藏传佛教的这种罗马天主教系谱学并不仅仅是前启蒙鬼神学的个案，它持续到了18—19世纪。[38]

早在18世纪中叶，新教徒就将藏传佛教与罗马天主教进行比较，若无一个不同的理由。他们的意图不是说明在偶像崇拜与罗马天主教之间存在相似之处的“可能性”，因为这是天主教作者应当做的，而是要求说明这样的相似性的“必然性”，因为罗马天主教实际上也是偶像崇拜。因此，英国的新教徒托玛斯·阿斯特勒(Thomas Astley)的《由迄今已在任何语言中出版的、包含欧、亚、非、美洲的各种非凡事物的最令人尊敬的关系所构成的游记的文集新版》，于1745—1747年出版，该书在许多方面与法国天主教徒皮卡尔的《已知世界各国的仪式和宗教习俗》相似，这部作品是在同一个10年内出版的。不过，阿斯特勒在论述中国的蒙古宫廷时，还得出了与皮卡尔不同的结论：

从以上对于佛教的阐释来看，无论是不完善的，还是伪装、掩盖真相的，读者都可以看到在它(佛教)与罗马的天主教之间存在一种十分惊人的相似：一般来说，我们将不谈基督教，尽管受到一位化身的神、一位救世主(上帝、耶稣基督)、一种神圣的精神、一些传教士认为是三位一体(圣父、圣子、圣灵)以及其他事实上的三位一体的一种象征的一位三一主的限制。无论可能是什么，我们发现，在这种宗教里，每个大大小小的个体，构成了罗马式的制度：如像偶像崇拜、向圣人祈祷为死者祷告；在炼狱里涤罪、宽恕、赎罪券、忏悔、赦免、苦修；驱邪、教堂的财富、优点功劳和额外的工作；佯称创造奇迹；一个僧侣统治集团，或不同的牧师的等级，以一位教皇作为他们的首领；僧侣和托钵修士、修女。总之，在沉思和实践中的每一件事都降临圣水和念珠。确实，他们没有一个他们先崇拜然后吞咽的圣饼神，但是他们有一个以人形(达赖喇嘛)变体或转变的活着的神，正如他们偶尔信仰的，这个神就住在他们当中，因此，我们认为，这是一种更加合理的崇拜对象。

这些传教士，将罗马式的信仰的这种严格一致性与确定无疑地是一种偶像崇拜的宗教相混淆，并且，人们延续了祭司权术的场

景，用不同的艺术来隐藏这种相似性，一些人提到其教义的一部分，另一些人提到不同的部分，都没有展现全貌。那些在特殊时刻最为博学的人，以一种松散的方式诵经，不讲究任何章法或秩序。毕竟这些伪装，这些表现得如此耀眼的相似性，试图对之加以说明，许多人都迈出了勇敢的一步，并且自称，这是基督教的腐败堕落，意指罗马式的宗教。一些人断定，“景教徒”大约在7—8世纪改宗西藏和鞑靼民族，其他人将拥有它，这种信仰在亚里斯多德时代就在那里布道。我们称之为勇敢的一步，因为他们知道，根据中国历史，佛教在公元前一千年就兴起了。[39]

于是，阿斯特勒将这种相似性进行分类，他要求天主教试图隐藏的东西，以各种方式发现佛教与罗马式的相同信仰，除了十分荒缪的信仰项目“圣餐”之外。他不考虑历史影响的可能性，留意到基督教之前的佛教（虽然佛教在7世纪才传入西藏）。在阿斯特勒看来，正是这两种宗教十分相似，说明罗马天主教在中国和西藏布道的失败，通过改宗佛教徒将一无所获。

但是，最伟大的护卫者Bonzas（佛教僧人）能够抵制他们中的罗马天主教教义的进步，在这两种宗教之间存在许多相似之处。因为，通过变化，他们的信徒看到，他们将刚好处于他们从前所处的同样的环境中，没有任何引诱他们的新奇事物，除了从少数形式的不同中产生的诱因。此外，自然地，他们对圣人、偶像和他们自己的仪式的敬仰必定大于对一种外来的制造品的敬仰。[40]

在喇嘛教与罗马天主教之间的这种明显的相似性一直将新教徒迷惑到20世纪。1901年，曾于1895—1899年到西藏旅行的荷兰传教士日恩哈特博士（Susie C. Rijnhart）写道：“如同关心格鲁派（原文如此）与仍然在罗马天主教和基督教徒的英格兰支系中流行的仪式间的相似性一样，将其贡献给基督教学识也是令人感兴趣的问题。”[41]然而，这个问题已经受到广泛关注，尤其是在19世纪最

后10年的英国。当时佛教拥有广大的民众，正如阿诺德（Edwin Arnold）的佛陀的生平《亚细亚之光》所成功地证实的。在这样的作品中，佛陀被视为印度的雅利安昔日最伟大的哲学家，并且，他的教义被看成是一套完整的哲学和心理学体系，是一套以理智和克制为基础的体系，并且是与仪式、迷信和司铎制对立的，它旨在证明个体怎样能够在没有具有慈善机构特征的宗教的配置的情况下过一种道德的、精神上的生活。与现代印度的精神的和感觉上的异国情调存在着鲜明对比，这种佛教也是古典身份的一种适当的候补者，因为，像希腊、罗马和埃及文明，而不像印度教、消亡已久的印度佛教。[42]

维多利亚时代后期的最主要的英国东方学家在佛教中看到了对公元前6世纪印度的僧侣权术的一种理性主义和人道主义的反抗，包含在西方亚洲研究的各种“主义、教”的另一种形态——婆罗门教。“反对一切司铎制和仪式习俗，尽可能废除婆罗门的献祭制度，并抛弃可怕的自我折磨的方式，坚持认为，一种纯洁和道德的生活胜过吠陀仪式的一切形式。”[43]因此，早期佛教是和谐连贯的和误解的，缺少任何仪式成分的描述。例如，无知，和尚和尼姑对于圣职任命的仪式一无所知，违犯寺庙规范的公共忏悔，以及在雨季之末隐居静修的仪式的结尾，据说都是经过佛陀认可的。正如莫尼尔·威廉姆斯（Monier-Williams），牛津（大学）研究梵文的博登（Boden）教授其1888年的“达弗讲座”（Duff Lectures）中说：“没有适合那个术语意思的僧侣统治制度——没有教堂，没有牧师，没有真正的祷告形式，没有宗教场所，没有仪式习俗。”[44]

在促成这样一种描述的这些因素当中，有维多利亚时代的阐释者们几乎都只依靠由“巴利文献学会”（和当时在马克思·穆勒的“东方圣经丛书”和“巴利文学会”的“佛教圣经丛书”的翻译）所选编的文献，人们认为这些文献构成了原始佛教的大藏经。而且，

这种描述，支持了阐释者的比较模式，其中佛陀对司铎制的抛弃可以解释为“改革”时期（指16世纪的宗教改革运动，—译注）在西方的一种相同的抵制的前兆。正如穆勒所述：“婆罗门教的古代历史导向佛教，以相同的必然性，中世纪的罗马天主教教义导向新教。”[45]詹姆斯·克拉克（James Freeman Clarke）在他所著《十大宗教》中的“佛教或东方的新教”这一章里更强调和扩展了这一点：

在其一切外部特征都与罗马天主教会的特征如此相似的情况下，为什么还要将佛教称为东方的新教呢？

我们回答：因为更深刻和更基本的关系将婆罗门教和罗马式的教会，以及佛教制度与新教联系起来。亚洲人的思维沿着相同经验的方向发展，后来在欧洲重复。在人类、博爱仁慈的利益中，它反抗僧侣等级制度的压迫……

亚洲的佛教，就像欧洲的新教一样，是自然对神灵、人性对种姓、个人自由对一个阶级的专制主义、以信仰来拯救对以圣礼拯救的一种反抗……最终，婆罗门教和罗马天主教教会都更具有宗教性（更虔诚），佛教和基督新教更具有道德特征。[46]

19世纪下半叶，英格兰人对佛教的兴趣的兴起，与“拒绝罗马天主教”运动同时发生，这以1866—1871年的“马铃薯暴乱”（the Murphy Riots）为标志，这在理查德·怀特利（Richard Whately）的《论罗马天主教教义的过失》（1856年）和《撕下伪装的忏悔》等作品中广为流传，1865年，由“新教福音派教团”和“选民联盟”将这些作品散发给每一位议会成员。[47]

与原始佛教和反罗马天主教的背景相反，新教徒关于喇嘛教的论述一定提出了问题：喇嘛教，以其误入歧途和腐败的僧侣和毫无生气的司铎制，正好在罗马天主教在英格兰遭祸患之后的几十年里，将被谴责为佛教的最堕落的形态（假如它果然是佛教的一种形态），在世纪转折和1903年西藏遭到侵略之前的几十年，当时英

国军队在荣赫鹏上校的指挥下开往拉萨，要求贸易特权。

1877年，托玛斯·W·莱斯·戴维斯(Thomas W. Rhys Davids)，这位19世纪英国最主要的佛教学者和“巴利文学会”的创立者，编写了一部通俗的佛教教材。由“增进基督教知识协会”作为其“非基督教制度丛书”的部分予以出版。在该书的末尾，莱斯·戴维斯把“教义的发展”看成是超出巴利文大藏经的现象，这种可交替的轨迹被称之为“原始佛教”(primitive Buddhism)、“真实佛教”(true Buddhism)、或“原创佛教”(original Buddhism)。他写道：

> 在旁遮普、尼泊尔和西藏发生的佛教教义的发展十分有趣，来自导致在罗马天主教国家的基督教所引起的发展的这种相似性，具有很高的价值。最终导致了喇嘛教的完全建立，喇嘛教不仅是在许多方面与原始的佛教系统不同的一种宗教，而且实际上它还与之对立，并且，这不仅(体现)在其教义里，而且(体现)在其教会组织中。[48]

这里进行两方面的比较，一是相似性(共性)，一是差异(个性)。佛教教义发展的价值，在于它们与还存在罗马天主教的那些国家里的基督教所经历的变化相似。同时，喇嘛教与原始佛教存在差异，如喇嘛教被视为不仅有别于原始佛教的教义和组织，而且与之对立，无论是现在，还是在遥远的过去。正如威廉所说：“的确，藏传佛教与其他任何一种佛教系统是如此的不同，以至它应当用一个分卷分开来论述。”[49]

莱斯·戴维斯的最为经久不衰的对于罗马天主教与喇嘛教的比较，出现在他于1881年的“赫伯特演讲”中，“关于宗教起源和发展演变的演讲，通过《印度佛教史》中的一些观点进行了阐述。”他在书中提供了一整页的篇幅来论述相似性，所有这些相似性构成了“整个世界历史中最为奇特的事实之一。”“各自都在消亡的语言中具有自己的礼拜，有唱诗班、行进圣歌、信条教义和香炉，其中只

有俗人、凡人是旁观者。各自都有自己神秘场所和由穿着华丽的僧袍的修面牧师所举行的仪式……甚至由一位教皇统治的每个人，在他的头上都戴着一顶三重冠，在他手里握着象征世俗权力的权杖，是天堂的一位永恒的圣灵在地球上的代表！”[50]

这种相似的枯燥乏味的陈述现在熟悉了。如像一个世纪以前的托玛斯·阿斯特勒，维多利亚时代后期西方的佛教阐释者，尤其是英国和美国的学者，不再持这样的观点，即喇嘛教与罗马天主教之间明显的相似性归因于这两种宗教之间的直接的历史联系。[51]相反，莱斯·戴维斯解释说，在一种篡改的词汇中，混淆引起混淆：

在一个时期，每种有自身的来源的（宗教），当入侵的野蛮民族的部落成员采用了新的信仰时，便打断了一种更古老、更先进的文明的进程——当人们以身体、而儿童以智力，很快感动，并灌输万物有灵的谬论，马上成为征服者和在宗教感情与哲学推理中经过长期训练的人的学生。然后，文明确实发现，思索的敏锐和情感的无知的奇怪的结合，真诚地专心于教诲，以及盲目地相信错误的方法，真正的慈善，以及像牧师一样爱好权力，毫不犹豫的自我牺牲，以及最自私地为个人出人头地而争斗，这就赋予最初几个世纪罗马天主教与西藏喇嘛教相似的特征。[52]

无论如何，系谱学的见解是由罗马天主教传教士在人类学的传播论的理论之前提出的，新教的阐释者坚定地持一种不同的理论，认为传播论短期取而代之。这种“比较的方法”，因詹姆斯·弗雷泽爵士(Sir James Frazer)的运用而著名。这种方法主张，一切社会都是遵循一种相同的模式发展的，并且认为，以阶段划分的每个社会处于发展的连续性之中，发展率（速度）是与之同步的。这种比较方法之所以被命名，是因为它主张社会处于相同的发展阶段，而忽视它们在时间和地点方面的定位，具有相同的特点，用一个社会的知识去分析另一个社会。这样一种理论将原始社会假想成为西

方文明经历过的古代阶段的当代帮助记忆的记号，从此，这些野蛮人自身在西方的鼓励和支持下，最终将发展进化。弗雷泽的比较方法在佛教研究上打下了烙印，这由1896年莱斯·戴维斯的叙述得到证实：

因为正是在印度，对我们西方人来说，宗教信仰的进化是最具有启发性的。可以以如此完整和如此清晰的事例在那里进行追溯。我们能够带着如此独立的判断和如此了不起的一种不偏不倚在那里寻踪，并且，尽管存在许多差异，但是它在总的发展线索上，与西方的宗教史是如此的相似，以至在那里所学到的经验教训具有极高的价值……同时，我们确实发现，还没有任何地方存在这样一种在发展阶段和方式上与我们如此相似的制度，并且如此引人入胜，所得出的最终结论，绝对同我们自己的制度相对立。[53]

一年前，瓦德尔(L. Austine Waddell)在其所著《西藏佛教或喇嘛教》中，就对当时的西藏进行了相同的考察和研究："确实，喇嘛教是在原始民族当中的宗教和神话发展的一种微观宇宙；并且，在很大程度上，这是在他们从野蛮向文明进化的一种客观经验。它为我们保存了关于旧世界的大量的教训和知识，是我们的雅利安祖先的信仰的活化石。"[54]然而，更值得留意的是，虽然莱斯·戴维斯或瓦德尔都没有注意到，但是实际上这种相同的(并且也是反罗马天主教的)见解，在一个半世纪以前就由德国学者斯齐米德作了更有说服力的发展，尽管不像英国学者，他没有对佛教和喇嘛教加以区分。在1835年的作品中，他在论述"喇嘛教"一词时推断说：

对人类文化史上一个并非不重要的题目的这种简短的评论……将充分证明尚未建立喇嘛教的欧洲观念，但是，首先还要驳斥这样一种古怪的概念，即喇嘛教某种程度上应将其存在归功于基督教，其组织机构应归功于罗马天主教会的僧侣统治制度，这是大约150年前由作为传教士到西藏访问的一些嘉布遣会修士(Capu-

chins)带到欧洲的一种观念，在欧洲确立了毫无争议的一致赞同……这种僧侣的偏见绝对不了解这样的事实：同样的环境必定产生相似的结果，如像欧洲早期处于半野蛮状态时代所产生的出自基督教的罗马天主教教会制度，所以，在同样的条件下，亚洲持续到今天的半野蛮状态，不可能发现，要产生出自相对古老而教义不亚于构造的佛教的一种同样占支配地位的僧侣，是十分困难的，帮助其他人对于一个人【那些僧侣中的】并不完全必要。每一种精神的社团、组合，恰如一旦其权威能够达到某种特定的高度，并能通过一种高级文化的思维控制来任意操纵和支配无知的民众的愚昧，就一定能证明在任何国家任何时代的相同表现，但是，这些表现必定逐渐演变得更加模糊，一旦全人类的遗产——即考察精神、洞察力和知识——逐渐达到成熟，最终将会消失。[55]

斯齐米德的充满希望的推论，也许是社会哲学"启蒙"的一种反映。然而，他所期盼的革命模式正是莱斯·戴维斯和瓦德尔支持和赞成的。这里，西藏的佛教或喇嘛教，明显地描述成为佛教历史的维多利亚时代的说法的最后时刻，按照这种说法，在修士会的最初几个世纪之后，印度佛教沿着一条来自其作为一种合理的、对一种堕落的宗教的不可知论的信仰、源头的不断蜕化堕落的路线，分裂为仪式和迷信。由英国佛教学者描绘的这条特殊路线如下所述：随着大乘（佛教）的兴起，不可知论的唯心论、理想主义和原始佛教的朴素的伦理道德便被"一种带有诡辩的虚无主义的神秘主义的纯理论的一神论体系"所取代。[56]随着瑜伽行派（Yogacara）的兴起，（印度佛教）进一步走向堕落，由于尚未澄清，以特别的反感来看待它："这种瑜伽寄生虫（Yoga parasite），包含在其自身具有的密教哲学的萌芽，牢固地控制着其主人，并且很快发展了其巨大的过度增长，这压制和腐蚀了仍然停留在大乘阶段的大多数纯佛教系统的小生命。"[57]（这两种论述的作者，瓦德尔，一名苏格兰长老

会教长之子，在充当大吉岭地区的卫生局副局长时，从事了他的研究。1889年，他的“是毒蛇的自体毒素吗？”在《印度军队的医学官员科学研究报告》中出版。）这并不完全，随着密教哲学的兴起，污染的加剧继续作为原始佛教的纯洁的精华曾经在印度受到更加严重的污染。

正是原始佛教的这个纯粹的阴影，很晚才传到西藏。瓦德尔阐述，在佛教传入之前，藏族是“茹毛饮血的野蛮人，并以食人肉著名，没有一种书面语言，信仰一种万物有灵论和魔鬼舞蹈或萨满教，苯教，在许多方面与中国的道教相似。”[58]印度佛教的一种堕落的形态传入这个社会环境，某种程度上导致了瓦德尔所称的“原始喇嘛教”的产生，他将其界定为“湿婆教[Sivaite，原文如此]的神秘主义、巫术和印—藏魔鬼崇拜的一种混合体，被大乘佛教的一层薄薄的光泽所掩盖。并且，至今喇嘛教仍然保留着这一特点。”[59]因此，传到西藏的佛教的这种堕落的形态，与藏族的魔鬼崇拜掺杂在一起，更加不纯：“喇嘛教的崇拜包含着许多根深蒂固的魔鬼崇拜……由于喇嘛教只是被镀了薄薄的、不完全的佛教象征主义的光泽，在光泽的下面，为魔鬼的迷信的邪恶的生长，在黑暗中出现。”[60]关于魔鬼的论述再次开始发挥作用，作为印度和西藏的非佛教的迷信，被描绘成为寄生虫，最终击败了佛教的主人。于是，喇嘛教就处于来自源头的污染和堕落的一个漫长过程的最为消沉的时期。在基姆（Kim），基普林（Rudyard Kipling）让扎什喇嘛（Teshu Lam，英国人所指的班禅喇嘛）表达这样的见解：“我认为，‘古老的法律’没有必要遵循；如你所知，被魔鬼、符咒和偶像崇拜掩盖了。”[61]率领瓦德尔到拉萨的荣赫鹏上校，并没有给与他同年的最伟大的一个学者甘丹寺法座的座主（甘丹赤巴洛桑坚赞）留下印象：“并且他的精神（宗教）造诣，在《（拉萨）条约》签订之后，我同他进行了一次长谈，从中得知，一门知识主要是由死记硬背他的大

量的经书构成。这些西藏僧人通过死记硬背学习经书的才能，确实有点令人惊奇。尽管他们自寻烦恼，对实际意思几乎一无所知。”[62]甚至布拉瓦斯基夫人(Madame Blavatsky)，在西藏生活过的“圣人”(Mahatmas)，也谴责他们的智慧在西藏人手中蜕化堕落：“所论述的这些重大的启示是多么原始纯洁，这可以通过研究一些所谓的‘密宗’佛教教派在它们的现代外貌里的古风来见识，不仅在中国和其他一般的佛教国家，而且甚至不在西藏的少数教派里，由不熟悉的喇嘛和蒙古的改革者来照管。”[63]她接受喇嘛教是纯洁的佛教的一种堕落的形态的观点，在《揭去面纱的伊西斯》(Isis，伊西斯是司生育的女神，俄西里斯的妹妹和妻子，通常以用牛角绕着日或月轮的象征。—译注)中写道，“这些地区的宗教已经从纯洁的佛教蜕化堕落成为喇嘛教；可是，后者带着其全部缺陷和污点——纯粹拘泥于形式和伤害，但几乎没有自己的教义——远在天主教之上。”[64]

一旦确认了蜕化过程中的一个目标，喇嘛教似乎迟早也不知不觉地落后，莱斯·戴维斯在其1877年出版的《佛教》一书中，在论述大乘佛经时写道：

后来被翻译成藏文的书籍，以及在西藏得到的一种新的教义，其发展变化是如此之大，以至藏传佛教，更确切地说，是喇嘛教，已经成为早期佛教的确切的对立物。它在那里已发展成为一种规范的系统，尽管一些早期的书籍还在藏文翻译文献中发现，但是这种系统已将一切早期佛教拒之门外。[65]

也许值得注意的是，在这部著作中，莱斯·戴维斯将一切大乘佛教，包括中国、日本和西藏的佛教，都归在藏传佛教的类目之下。与之相关，所有“后起的”佛教都被吸收在喇嘛教的类别之下，仿佛由瓦德尔所认定的寄生虫已倒行传播浸染了以除了保存在欧洲的图书馆里的文献的某种形式存在的一切佛教，这些佛教都没有受

到欧洲人的控制。

因此，在东方学思想观念的一种复杂的游戏中，藏传佛教被看成是双重的对立物。随着梵文和巴利文经典的发现和翻译，充满幻想的东方学、风格虚构并控制了佛教，假想、思考它在模仿的对立物中的角色——这个就像自己的对立物——并称它为"原始佛教"。在维多利亚时代的英国，这种佛教被说成是一种"理性的宗教"，在这种佛教中，在没有一个教堂机构及其仪式的情况下，道德规范和自由知识的探究成为可能。因此，欧洲和美国的语言学家成为这种"古典传统"的真正而合法的保护者。然后，藏传佛教被构成为这种对立物("原始佛教")的对立物。正是一种不是理性的宗教的产品，而是印度文献传统的堕落的产品，即大乘和密教，后者几个世纪以来一直受到严厉的谴责。"坦特罗"(密教)，是一个众所周知的模糊术语，一般用来称呼利用传统的活动在宗教的道路上禁止的一种印度的运动，被19世纪的东方学家视为道德最为败坏的恶劣行为。这样的缘由至少要追溯到1730年，当时嘉布遣教会的传教士贝拉描述了西藏的密教文献："我没有阅读过这种丑恶可耻和肮脏下流的西藏的Khiute[tantra，坦特罗]文献，因而没有玷污我的思想，并且，因为这是多余的、没有这种必要。为了证明它是错误的、驳倒它，人们必须抽象、从观念上知道所论述的对象，并且，几乎没有不与更多的巫术、魔法符咒和猥亵的言行混淆的正确或不偏不倚。"[66]

因此，一种力量的关系、一组力量对造成在西藏发现佛教、"喇嘛教"的这种蜕化堕落的形态施加了影响。这种历史，从其遥远的原始状态的起源到现在的这种衰落和腐败状况，来自两种不同的表现模式，它们都受到欧洲的东方学家的操纵。人们熟知的早期佛教、原始佛教、真实佛教，都以文献为基础，同时，轻率地背离这些文献的"现代佛教"知识，来源于直接的观察。莫尼尔·威廉姆斯在

“达夫讲座”中再次谈道：“由于肯定没有现代佛教成为任何实践经验——我指的是只有通过在现在盛行佛教的国家居住或旅行才能获得的这样一种经验——对古代经典的这种唯一的研究就可能被误导。”[67]这就是说，文献只能阐明真正的佛教：理解“已经成为”佛教的现代状况，传教士和殖民地官员的“实践经验”是必不可少的。

维多利亚时代的学者在将喇嘛教描述成为背离佛陀的原始教义的一种极端的形态中并非意见相同。因为那些与传教士有联系的学者，如莫尼尔·威廉姆斯认为，这种腐败堕落的根本原因在于佛陀本人，他否认人类渴望超越物质世界或出人头地，他排斥能够在为拯救而抗争中给予帮助的一种超自然的力量的可能性，他找不到在其对于宇宙的一位主宰者的系统中的位置。因此，虽然他的道德戒律很高级，但是佛陀的系统注定要向其反面转化：

> 实际上，并没有出现一种发展，而是一种倒退——就像由一只有力的手握着一段时间然后松开的一个弹簧。这是人类永恒的天性的简单劳动的结果，尽管它坚持让自己感觉到对他们所从属的佛陀的反常的克制和约束，以便他所传授的每一种教义都通过一种命运的讽刺，发展成为一种完全自相矛盾的东西。[68]

喇嘛教就是这些矛盾的集中体现。对于对他们创造的真正的佛教较为赞成的其他人来说，喇嘛教不是原始信仰的建立者的一种自然结果，而是对它的一种背叛。然而，在这两种情况下，与充当一种发展的受到谴责的形式的罗马天主教比较，“喇嘛教”在那里取代了“罗马天主教”。这些丧失了原始佛教的精神的西藏人，现在受到了司铎制压迫和它的僧侣剥削的痛苦，这是英格兰人很久以前就抛弃了的东西。但是，不能简单地将巴利语系佛教（在19世纪末主要是在英国人的控制之下）对于藏传佛教（在19世纪末英国人正积极地试图控制）的关系，类比为新教对于罗马天主教的关系。

更确切地说，这是通过将它同远近被征服者进行比较，来贬低遥远的和未征服的(民族)的一种策略，由于其受到贬低而被英格兰的(宗教)改革前的过去和现在欧洲的对手和爱尔兰民众所征服。例如，瓦德尔在其“僧侣统治制度与转世喇嘛”一章中，以两份碑铭开始——“国王死了，国王万岁！”和来自《塔木德经》(Talmud，关于犹太人生活、宗教、道德的口传律法集，为犹太教仅次于《圣经》的主要经典。—译注)的一段——接下来的1页以“第一世达赖喇嘛—教皇”为标题，仅仅用两页将喇嘛教与法国、犹太人和天主教联系起来”[69]因此，“喇嘛教”在一位上师的叙述中充当着“罗马天主教”的一个代码字，不存在对立物去攻击存在对立物的代表。这不是新教徒的辩论术第一次以学识来说明别的宗教，这样的辩论术塑造了“后古代的”宗教的研究，这种宗教有时被称为“异教徒—罗马天主教”。[70]而且，正如罗马天主教对世界盛行的理论有影响一样，喇嘛教也如此。在萨克斯·罗麦尔(Sax Rohmer)1917年的《“佛满族”的手)《The Hand of Fu Manchu)中，在西藏的邪恶的医生阴谋主宰世界的大本营，是“隐藏在喇嘛教的面纱后面的世界的一个奥秘。”[71]1937年，纳粹分子斯特朗克出版了《论犹太和罗马—西藏——它们为主宰世界而进行的斗争》(Zu Juda and Rom-Tibet：ihr Ringen um die Weltherrschaft)。[72]

在瓦德尔关于西藏的两部著作的结尾，他提出了对于西藏的前途的看法，“它的坚定的过于轻信的民族摆脱了难以忍受的喇嘛的专制统治和暴行，并且从像降临到全体的一个噩梦凶残而严格的、强逼的魔鬼崇拜中解脱出来。”[73]他坚持主张，有希望的理由，当人们看到在12世纪天主教会似乎处于毫无希望的衰落境地时，但是当时旦丁和“文艺复兴”出现了。瓦德尔主张，确实，一旦在“它的不朽的缔造者消失”之后，一种佛教知识可以将天主教会从所受的腐败堕落的痛苦中拯救出来。带着明显的高尚和宽宏大量，瓦德

尔接着证明他拥有真正的佛教(这是西藏人所缺少的),他声称,基督教徒最终将理解,耶稣的教义与佛陀的教义的相似超过与保罗、奥古斯丁或路德的相似。完成这种控制姿态,他最后宣称,不是将藏传佛教当作一种衰落的崇拜加以埋葬,而是英格兰的传教使团"预示一颗新星在东方升起,它可能长久,也许几个世纪,将它那柔和的光芒传播到这块迷人的土地和有趣的民族中。一定是在英国人的指导下在拉萨建立的,在这个宇宙中,一个主要的地方肯定会被指定来研究本世纪的宗教的渊源。"[74]瓦德尔所写的这些文字,不是从边境的渴望一种帝国的立场中,而是在《拉萨及其神秘》的结论中,记载了1903—1904年英国侵略西藏的情况,其间他担任主要的医疗官员。

因此,在维多利亚时代晚期的殖民主义者为自己所写的历史中,喇嘛教起一种基本的比喻、转义的作用。就像所有传统崇拜和历史循环论一样,具有其对原始、质朴的起源的幻想,这里包含着真正的佛教及其结局的幻想,这里包含着藏传佛教,称为喇嘛教,这被看成是一个必然的结局,或是佛陀意图的一种保存,或是他的实现。由于处在堕落过程的终点,藏传佛教在没有历史的一个特定的阶段之后,只有停滞。变革必须从外部引入。无论西藏是通过恢复真正的佛教来医治,还是以改宗基督教的方式来医治,这种医治似乎都掌握在西方人的手中,并且,西藏的殖民地化被有些人看成是其管理、治疗的最佳方式。将藏传佛教单独加以界定,使它与亚洲的其他佛教相分离,在19世纪末,所有这一切都在西方人的支配和影响之下,将西藏描绘成为完全的对立物是很容易的,从此以后就不能体现、代表它自己。

在更为古老的"喇嘛教"之下,在最新版的《牛津英语辞典》中简明地捕捉到了这些19世纪的喇嘛教的本义:

+lamanism . Obs . [After F . Lamanisme (Huc .)] =LA -

MAISM. So la′maniala. =LAMAIC

1852年，Blackw. Mag. LxxI. 339西藏部分……居住着一个粗野的民族，……在嫁接的"喇嘛教"之下保留着许多原始的迷信。1867年，古伯察的《鞑靼（西藏旅行记）》，第243页。喇嘛教僧侣统治制度的建立，引起了教皇的宫廷中的模仿。前引书，第252页。这是皇帝充当喇嘛教的施主[使蒙古王子的力量削弱的]的见解。

在1852年文献中所提到的喇嘛教，不是西藏的土著宗教，而是在某些方面被"嫁接"到生活在另一个国家的西藏地区的民族的原始迷信之上的宗教。在1867年的文献中，第一次提出喇嘛教教会是原始的罗马天主教僧侣统治制度的一个翻版。而在第三次提到喇嘛教的文献，是乾隆的诏书中所联想的，存在一种效忠的否认，中国皇帝的支持成为一个托辞。在所有这三种文献中，没有一处提及"佛教"，喇嘛教被描述得有些不真实，那种不真实决定了与更原始和更真实的关系：在第一种文献中，喇嘛教是西藏的迷信的一种附属品；在第二种文献中，它是一种原始宗教的一个晚期的翻版；在第三种文献中，它是实用政治的托辞的对象。

正如在宗教研究中如此多的"教"的这种情况一样，用术语来命名的那些（宗教），逐渐使用它，只有当它们进入界定他们的"消失的文化"的争论，并因西方人的定义而冲突时，才通过真实的竞争的观念创立了定义。如像在开头所陈述的，在藏文中并没有"喇嘛教"这个术语；西藏人将他们的宗教称为"佛教的宗教"（sangs rgyas pavi chos）或者，更为普遍的是，"内部的宗教"（nang pavi chos，内明）。"喇嘛教"这个术语的使用受到西藏文化的代言人现代的达赖喇嘛的谴责，其本身的名称提醒了它的创新词的环境。他于1963年出版的第一部论述藏传佛教的著作，并且部分是为了外来的消费而撰写的，得出结论：

有些人说，西藏的宗教是"喇嘛教"（字面意思是，"喇嘛的宗教"，bla mavi chos），仿佛不是佛祖传授的一种宗教，但是并非如

此。藏传佛教各个教派的根源的(佛教)经论的原始作者,是上师释迦年尼佛……西藏喇嘛将这些当作基础和根本,然后对这些经典进行闻、思、修。在主要观点中,他们没有捏造与[佛祖的教义]不一致的一种教义。[75]

这里,我们再次看到真实的修辞技巧在起作用,赞成和支持(与维多利亚时代的学者的主张相反)藏传佛教对于佛陀和印度的上师的教义的忠实,因此而贬低西藏人对藏传佛教发展的贡献。然而,西藏人对"喇嘛教"的反应并不是明白清晰的。美国的第一座藏传佛教寺庙于1955年由蒙古族僧人格西旺杰在新泽西州的弗里伍德阿克勒斯(Freewood Acres)建立,他将该寺的名称叫做"美国的喇嘛教佛教寺"。[76]

20世纪60—70年代,作为蜕化堕落的藏传佛教(有时仍然称为喇嘛教)的早期的佛学价值达到其对映体、对立的两极,正如年轻的学者将西藏颂扬成为对真正的佛教教义和实践的一种原始、质朴的保持。与日本和东南亚的佛教不同,藏传佛教没有受到西方的控制和污染。西藏成为在原始梵文中失传已久而在一种高度准确的藏文翻译中得到保存的印度佛教经典的档案馆。[77]现在这些文献受到了新一代专业的和业余的东方学家的欢迎,作为古代智慧的一座博物馆,其系统可以追溯到佛祖本人。[78]

东方学家用喇嘛教来修饰西藏几十年之后,喇嘛教在20世纪后期的场所是什么?"喇嘛教"依然被国会图书馆作为一个标题来使用。在艺术史家当中,还在继续流行。被视为西方的主要西藏艺术权威的帕尔(Pratapaditya Pal)在1969年写道:"喇嘛教一词在西藏一般被用来称呼一名佛教僧人[实际上,在西藏被称为喇嘛的僧人只占很小的百分比];'喇嘛教'特别被恰当地界定为系统发展了的佛教的形态。"[79]维多利亚时代关于喇嘛教的观点,将喇嘛教看成是来源于印度的佛教因素和原始的西藏万物有灵存留的一种混

合物。1991年，亚洲艺术史家谢尔曼·李(Sherman Lee)将在佛教传入西藏之前早就在印度使用的梵文术语金刚乘(vajrayana)，界定为“坦特罗(密教)佛教与前佛教的西藏‘苯教’自然神和魔鬼崇拜的一种混合物。”[80]

在“大约在1492年”展览会上散发给公众的免费说明书中，出现了下面这样的一种定义：“喇嘛教是印度、中国和日本的密宗佛教与喜马拉雅山地区的土著崇拜的一种结合体。”[81]在可能造出这个句子的许多观察与研究中，首先值得注意的是，动词是过去时态，因此喇嘛教及其代称藏传佛教不再存在，而处于一种静态的过去。超出这种动词时态，几乎没有暗示一个世纪以前，这个句子没有被造出来。和真正的佛教存在同样微妙的差异：喇嘛教不是佛教或者甚至(不是)密宗佛教(一种“后来的发展”)，而是密宗佛教的不同的形态与土著教派、崇拜的一种结合体。(维多利亚时代的学者将会纠正日本人对藏传佛教产生任何影响的错误的不彻底的忏悔)。因此，喇嘛教是一个外来影响和本土原始主义的混合体。

修辞学的轨迹当lama jiao成为“喇嘛教”完全进入轮回就开始了，这个术语在清朝时期已被造出来，并用来将西藏与于中国文化隔离，现在被用来将它融入祖国。在1959年后关于西藏的汉文出版物中，藏传佛教容易被纳入一般的佛教和宗教批判之下，并谴责它对民众的压迫。不过，西方表现为喇嘛教的藏传佛教，原始佛教的一种蜕化堕落的形态。斯图亚特(Stuart)和罗玛·格尔德(Roma Gelder)在1964年拍摄了一部旅游纪录片《及时雨——在新西藏的旅行》，在这部影片中，他们复活了维多利亚时代的喇嘛教的措辞，“按照一些担心共产主义胜过理解藏传佛教的人的说法，丰富的精神(宗教)遗产已被汉人毁灭，事实上并不存在被毁灭的地方。只是在凭精神的经验对仪式和宗教习俗进行错误的机械地观察的那些人的想象中存在。”[82]

西方人杜撰的这个抽象名词，已成为逼真的名词，仿佛它是一个经验主义的对象，这种巧妙的操作的影响超出了修辞学的范畴。最后，喇嘛教被解除了束缚，并开始像“禅宗”或“神秘主义”一样自由地传播。曾到西藏的一位澳大利亚传教士在本世纪初所写的《神秘的土地——西藏》中观察到的：“西藏民族、国家和喇嘛教的存在是同一回事。”[83]没有被欧洲人探察和殖民地化的西藏，永远是中国的一部分。现在已画出了轮廓线，河流追溯到源头、山脉得到测量；

据说藏族人相信，如果神灵la离开身体，人就会失去平衡、心情紊乱或精神失常、神志不清。随着来自la的喇嘛的形成，la的原始意义离开喇嘛，导致最终产生“喇嘛教”的平衡状态丧失。

注释

[1] 谢尔曼·李：“The Luohan Cudapanthaka”，图版309，见《大约在1492年：探险时代的艺术》，列文森出版，华盛顿特区：国家艺术画廊；纽黑文：耶鲁大学出版社，1991年，459页。在国家画廊展览会上，在为中国明朝设立的4间展室中，有1间被标明为“喇嘛教艺术”。然而，在为这次展览制作的咖啡一桌书中，在展示的1100多种作品的再版和说明中，没有被描绘为来源于西藏的绘画、雕塑或人工制品

[2] 菲力普·萨勒斯基(Philip Zaleski)：评索嘉活佛所著《西藏的生死书》，《纽约时报·书评》，1992年12月27日

[3] 在诗词“喇嘛”中总是出现有益于记忆的东西，其完整地阅读为：“一位喇嘛，他是一位僧人/两位喇嘛，他是一只野兽/我将同一条丝绸睡裤打赌/没有任何三位喇嘛 * …… * 作者的意图被称为一种类型的著名的一个三用报警器的大火。”见奥格登·纳斯：《遥远的岁月》，波士顿：小布朗公司，1945年

[4] 关于这种仪式的一种论述，见费尔丁那德·列森(Ferdinand Lessing)：“叫魂——一种喇嘛教仪式”，《闪米特语和东方研究》，第11期，1951年；

第23—284页；以及，更近的，罗伯特·德斯加莱斯：《身体和情绪——尼泊尔喜马拉雅山地区的疾病与治疗的美学》，费城：宾西法尼亚大学出版社，1992年，第198—222页

[5] 关于la的一般论述，见莱勒(Rene de Nebesky-Wojkowitz)：《西藏的神汉和魔鬼》，海牙：穆顿公司，1956年，第481—483页；石泰安：《西藏的文明》，斯坦福：斯坦福大学出版社，1972年，第226—229页；图齐：《西藏的宗教》，伯克利：加尼福利亚大学出版社，1980年，第190—193页；哈尔：《雅隆王朝》，哥本哈根：噶德弗拉格，1969年，第315页，378页；特别是，噶尔梅·桑丹："灵魂与绿松石——西藏的一种仪式"，《民族学》，第83期，1987年，第97—103页。关于这个王朝时代的sku lha的相关概念和看法，见麦克唐纳："伯希和藏卷(P.T.)第1286、1287、1038、1047和1290号解读——论松赞干布国教时期政治神话的形成与运用"，载《纪念拉露藏学研究文集》，巴黎：Adrien Maisonneuve，1971年，第297—309页

[6] 作为翻译、还原guru的bla ma的早期标准化，因8世纪佛教专有名词的简编《翻译名义大集》(Mahavyutpatti)中的这个术语的出现而得到证实。Bla这个词本身在佛教词汇里并不是用作任何一种灵魂概念的翻译，而是用来翻译和还原梵文术语pati(君主)和urdhvam(提高)的。关于引自《翻译名义大集》的用法，见罗克什·钱德拉：《藏-梵辞典》，京都：仁森图书公司，1976年，第2卷，第1680页

[7] 尽管这样的一种遍布各地的实践活动，可能意味着一些西藏人对喇嘛的一种过分的强调，在佛教世界中的一种独一无二的强调，但是，从印度北部的这部著名的密宗文献中清楚地看到，这样一种强调，与西藏人从他们的佛教获得的印度实践完全能够等量齐观。例如，适用于印度佛教的英文翻译，强调为"上师"(guru)献身，例证，见阿底峡(Atisa)：《菩提道灯论》，理查德·谢尔伯勒翻译，伦敦：乔治·阿伦和乌温，1983年；赫伯特·古恩特：《纳若巴的生平和教义》，伦敦：牛津大学出版社，1963年；藏·荣·亥如伽(Tsang Nyon Heruka)：《玛尔巴译师传》，那烂陀翻译委员会翻译，科罗拉多，波尔德：智慧(般若)出版社，1982年；马鸣(Asvaghosa)：《上师供养五十节》，载《消灭大黑天的大手印》，亚历山大·伯甄翻译，印度，达兰萨拉：西藏文献和档案图书馆，1978年。

[8] 关于一些历史数据和对这个事件的十分不合逻辑的论点，见威利(Tur-

rell Wylie):“转世——藏传佛教的一种政治创新、变革”,《纪念乔玛国际藏学会议论文集》,路易斯·里盖提编,布达佩斯:阿卡德米亚·克尔多,1978年,第579—586页。

[9] 因此,不是这种情况,正如帕尔和其他人所主张的,“西藏的每个喇嘛都被看成是一个前世的化身。”见帕尔和陈新齐(Hsien-ch'I Tseng):《喇嘛教艺术——和谐的美学》,波士顿:精美艺术博物馆,1969年,第17页。

[10] 威利:“藏语语源学——Bla ma(喇嘛)”,《中亚杂志》,第21期,1977内地148页。威利似乎是从达斯(Das)在编纂他的辞典的过程中的一种不知名的发音中得到这种语源学的。见达斯:《藏—英辞典——附梵文同义词》,加尔各答:孟加拉秘书处书库,1902年,参见bla ma词条。这样一种阅读,并没有在该词的传统语源中出现可供选择的,可能意味着,bla一词不是早期的佛教译师为了阻碍西藏人信仰这样一种灵魂,有意翻译成“灵魂”,众所周知,这是佛教所抛弃的。现代藏族学者噶尔梅·桑丹最近主张,佛教决不可能消除西藏的一个灵魂的观念,许多世纪以来,这种观念逐渐被融入民间仪式之中,尽管与佛教的无我教义存在一些区别(见噶尔梅,第99页)。这将表明,在西藏历史上的某个时期,无我的哲学教义、学说对民间宗教活动产生了一种明显的影响,这依然在任何佛教文化中可以得到证实。

可能具有重要意义的是,其他标准的藏英辞典,如加斯克(Jaschke)所编纂的,也将提供“力量、权力、精力”中的一种“口语解释”,引证为bla的一种定义。见加斯克:《藏—英辞典》,1881年;再版,德里:Motilal Banarsidas,1992年,参见bla词条。最近出版的3卷本《藏—藏—汉辞典》。将bla定义为“上”(steng)或“适当”(rung),但是也提到bla“占星术中被解释为生命的支撑”(dkar rtsis las bshad pavi srog rten)。见《藏汉大辞典》(Bod rgya tshig mdzod chen mo),第2卷,民族出版社,1984年,参见bla词条。

[11] 在这份读物中,ma将被当作一个真实的标记(例如,在tshad ma和srung ma中的标记)。

[12] 马可·波罗:《马可·波罗游记关于王国和东方的奇迹》,亨利·于勒翻译和编辑,亨利·科迪尔修订,1926年;再版,纽约:AMS,1986年,第1卷,第301—303页。关于bakshi一词的论述,见于勒的书,第314页注

10，并且，特别是，劳费尔（Berthhold Laufer）“的藏语借词”，载他的《汉藏语言研究》，瓦尔拉文斯编辑，新德里：阿迪亚·普拉卡普，1987年，第2卷，第565—567页，其中，劳费尔将bakshi认同为源于维吾尔语，据于勒报告，并且不考虑bakshi与bhiksu（僧人）之间的联系。

［13］ 见史伯林：“五世噶玛巴和西藏与明朝初期的关系的一些方面”，《纪念黎吉生西藏研究文集》，阿日斯等编，英格兰瓦明斯特：阿日斯和菲力普，1980年，第283页。

［14］ 在《清实录》1775年6月24日，人们发现由乾隆皇帝在金川战争期间下达给将军们的一道诏令，其中出现了这样的措辞：“金川和卓斯甲（Chosijiabu）完全支持并传播了你们的喇嘛教。”见顾祖成编：《清实录藏族史料》，拉萨，1982年，第2586页。承蒙史柏林发现了这部参考文献并向我提供了涉及这一段内容的其他资料。

［15］ 见列森：《雍和宫：北京喇嘛教寺庙的一项肖像学研究——喇嘛教神话和崇拜考》，第1卷，据“中国西北各省科学考察报告”，斯文·赫定博士率领，出版物第18卷，斯德歌尔摩，1942年，第59页。这种阅读是来源于列森根据汉文和满文的评论和翻译描述的。列森还补充了附带说明的评论。该石碑的藏文一面提供了一种有些不同的铭文。藏文铭文为：zhva ser bstan pa mchog tu bzhung pa ni/sog po tshovi vdod pa dang bstun pa yin ste zhin tu mkho bavi gnad che/de bas gtso che bar dgos/yvon gur gyi dus ltar bla ma rnams la kha bsags dang rgyab byas pavi tshul gyis bkur ste bya ba min/（“对于提高‘黄帽’的教义的地位，这与蒙古人的愿望相一致，并且是最根本的。因此，应当是当务之急。［朕］不会像元朝那样，以赞扬和阻止喇嘛的方式来尊重他们。”）关于藏文文献，见弗兰克（Otto Franke）和劳费尔：（Epigraphische Denkmaler aus China I. Lamaistische Klosterinshriften aus Peking，Jehol，und Si-ngan），柏林，1914年。这一段出现在第一片藏文上的第三行大写字母中。

［16］ 列森：《雍和宫》，第58页。在《喇嘛说》中，“喇嘛”是以发音相同的汉文字还原的，而不是按照自从明朝就已采用的一种惯例来翻译的。在此，我采用了列森的翻译。他的最后一句没有作出判断，这样写道：“‘喇嘛（教）’也代表‘黄教’。”该碑的藏文一面写的是bla mavi slab bya

la zhva ser gyi bstan pa zhes yod(喇嘛的训练被称为“黄帽”的教授)。第一句似乎也不同。藏文为bod kyi rab byung pa la bla mar vbod nas brgyud pa yin(传统上称西藏人为放弃财产、断绝关系的喇嘛)。关于这份藏文,见弗兰克和劳费尔。这段出现在第二片藏文的第二行大写字母中。

[17] 皮卡尔:《已知世界各国的仪式和宗教习俗》(法文版),伦敦,1741年,第425页。具有讽刺意味的是,对西藏宗教的一种更详尽和更准确的记载,当时已经由耶稣会传教士德斯得里撰写出来,他于1716—1719年曾在西藏生活。遗憾的是,他的成书于1733年的Relazione,直到1875年才发现。

[18] 赫德:《人类历史哲学概论》,T·丘吉尔翻译,1800年;再版,纽约:伯格曼出版社,1966年,第302—303页。

[19] 卢梭:《社会契约论》,柯尔翻译,伦敦:J. M. Dent & Sons,1973年,第272页。在康德于1794年撰写的论文“一切事物的结局”中,他轻蔑地提到了“藏族和其他东方民族的”泛神论。见康德:《永恒的和平与关于政治、历史和道德的其他论文》,哈姆夫瑞翻译,印第安那波利斯:哈克特出版公司,1983年,第100页。

1777年,约瑟夫·玛利·阿米略特出版了《北京的传教士撰写的关于中国的历史、科学和道德的回忆录》,第2卷,巴黎,1777年,在这部作品中,文明发现提到了“道士、和尚和喇嘛的三种崇拜偶像的教派”。见第395页。

[20] 帕拉斯的报告以3卷本的形式用德文出版:Reise durch verschiedene Provinzen des Reichs,圣彼得堡,1771—1776年。特鲁斯勒在其《适宜居住的世界描述》的第2卷中,提供了一种十分简略的译文,伦敦:文学出版社,1788年。“喇嘛教”一词出现在第255页和第260页。关于帕拉斯,又见卡罗尔·乌勒斯编:《俄罗斯的一位博物家学》,明尼阿波利斯:明尼苏达大学出版社,1967年。

一个蒙古文术语(以汉文“lama jiao,喇嘛教”)提供了关于“喇嘛教”名词的另一种来源。在蒙古语里,佛教通常被称为blam-a surgal,“喇嘛教”。这个术语早在13世纪后半叶在一部叫做Cagan teuke的文献中就有记载。见萨噶斯特(Klaus Sagaster):《历史方法论》(Die

Weisse Geschichte),《亚洲研究》(Asiatische Forschungen),第41卷,维斯巴登:Otto Harrassowitz,1976年,在该书第145页注2中,出现了如下一段:blam-a bagsi-yin surgaldur ese orobasu magu uilen orogu(假如一个人不接受喇嘛上师[们]的传授,他就会受到魔鬼行为的影响)。感谢萨缪尔·格鲁普博士向我提供这部文献及其译文。

与喇嘛教的这个蒙古语词源相反的可能的证据,实际上是斯齐米德(I. J. Schmidt)提出的,他也在卡尔梅克人中研究过,他在1836年推论:这个术语是欧洲人的一个杜撰。见斯齐米德:Ueber Lamaismus und die Bedeutungslosikeit dieses Nahmens,《圣彼得堡皇家科学院通报》,第1卷第1号,1836年第11期。他的陈述将在下面翻译。

[21] 见简·皮埃尔·阿贝尔·莱姆萨德(Jean Pierre Abel Remusat):《亚洲文集或评论和纪念文选》(Melanges Asiatiques ou Choix de Morceaux Critiques et de Memoires),巴黎:顿德—杜普赫父子东方学图书馆(Librairei Orientale de Dondey-Dupre Pere et Fils),第1卷第134页注1。他在这篇文章中说(第139页),"喇嘛"一词意为藏文中的"僧人"(pretre)。斯文·赫定将"喇嘛教"一词篡改为、插入莱姆萨德(Abel Remusat)的文献中。他翻译成"与喇嘛教联系的第一批传教士",然而,莱姆萨德的法文文献(第131页)写的是"人们所熟悉的第一批传教士",并简要地提到"这种宗教"。见斯文·赫定:《穿越喜马拉雅山——在西藏的冒险和发现》,伦敦:麦克米伦,1913年,第3卷,第325页。

1795年,弗尔曼(C. D. Hullmann)出版了《喇嘛教历史评论文集》(Historisch-kritische Abhandlung uber die Lamaisc he Religion),柏林,1795年。

《新版大学辞典(韦伯斯特第九版)》将1817年(没有参考文献)引证为"喇嘛教"第一次出现在英文中的年代。这显然是错误的;正如在注20中所指明的,该词出现在1788年特鲁斯勒的《适宜居住的世界描述》中。随后,瓦德尔也搞错了,他在1915年写道,这个术语好象是在科本1895年的《喇嘛教等级制度、僧侣统治制度与寺庙》中第一次使用。在同一篇文章中,与他于1895年出版的《西藏佛教或喇嘛教》(下面将

论述)形成对照，瓦德尔说，“喇嘛教”一词是“在许多方面都误导的、不恰当的和不合意的”，并且“正在失去用途”。见瓦德尔:“喇嘛教”，载《宗教和伦理百科全书》，詹姆斯·哈斯丁斯编，纽约:查尔斯·斯克里布勒之子，1915年，第7卷，第784页。

[22] 威廉·莫尔克罗夫特和乔治·特勒贝克:《在印度斯坦和旁遮普、拉达克和克什米尔、比萨瓦、喀布尔、贡都兹和波卡拉的喜马拉雅山各邦旅行》，威尔逊(Horace Hayman Wilson)编辑和出版，伦敦:约翰·莫莱，1841年，第1卷，第346页。

莫尔克罗夫特1825年在突厥斯坦死于热病，他的论文最后成为加尔各答“亚洲学会”的财富。这些文章直到1841年才被出版，由牛津梵文学家威尔逊编辑和整理。其中提到，“喇嘛教”这个术语可能没有被莫尔克罗夫特使用过，而是由威尔逊引进的。在威尔逊的任务中，威尔逊写道:“实际上，我几乎不得不全部重写，因此，必须对它的构成的大部分承担责任”(莫尔克罗夫特和特莱贝克，第liii页)。而且，莫尔克罗夫特还报告，他的所有关于拉达克宗教的信息材料，都是从乔玛那里得到的(第339页)。在乔玛关于西藏文献和宗教的广泛论述中，他只谈到佛教并没有使用过喇嘛教这个术语。

也许试图研究“喇嘛”的词源的第一个欧洲人，是耶稣会士弗莱尔(Emanoel Freyre)，他随同德斯得里经过艰辛的旅行，于1716年3月18日到达拉萨，1个月后他单独一人返回印度;因为他不适应那里的气候。他在旅行报告中写道:“到处都听见讲‘喇嘛’，在继续讲下去之前我愿意说一些它们的名称、服饰、寺庙、诵经祈祷和上师的词源。在Botian[藏文]中，‘Lamo’意为‘道路’;来源于‘喇嘛’——‘他显示了这条道路’。”这里，弗莱尔错误地试图阐明喇嘛来源于意为“道路”的藏文lam。见菲力普编:《西藏纪行——比斯托亚的德斯得里游记》，伦敦:乔治·罗特勒格之子，1937年，第356页。

[23] 黑格尔:《历史哲学》，斯布雷翻译，纽约:多弗尔，1956年，第170页。

[24] 维克多·雅克蒙:《印度来函，1829—1832年》，C. A. 菲力普翻译，伦敦:麦克米伦出版公司，1936年，第324页。关于他对乔玛和他的作品，又见第112—113页。

[25] 斯齐米德:“Ueber Lamaismus und die Bedeutungslosigkeit dies

Nahmens",《圣彼得堡皇家科学院科学通报》,第1卷第11期,1836年:第2页。在此,我感谢法索特教授对这一节的翻译。

[26] 这段译文引自亨利和鲁巴克:《佛教与西方的冲突》,巴黎:阿比尔,1952年,第45页。关于相似性的一个更早的考察,见鲁布拉克的评论,他于1253—1255年间访问了Mongke的宫廷:

所有的僧人都剃光头,并且都穿着有色的袈裟,他们从他们剃头的时间观察禁欲,他们以一百或两百人的群体居住生活……无论他们到什么地方,他们的手中都拿着一串一百颗或两百颗的念珠,和我们的念珠一样,并且他们总是重复这些词,on mani baccam,意思是'神,您无所不知',正如他们当中的一人向我解释的,而且他们盼望从神那里得到许多报偿要像他们在念诵这些(咒语)时所记住的神一样多。

见柔克义:《鲁布拉克到世界东方旅行记,1253—1255年,由他本人陈述》,伦敦:哈克鲁特协会,1990年,第153—154页。除了是注意到曼陀罗om mani padme hum(六字真言)存在的第一位西方人之外,威廉可能还是见到一位化身喇嘛(活佛)的第一人:"那里有从中国带来一个男孩,从他的身高来看,他不超过12岁,但是他能够进行一切形式的推理,并且,他说他已经转世了3次;他知道怎样阅读和写作。"见柔克义,第232页;又见鲁斯布洛克,第232页,在该书中,将这个男孩的年龄说成是3岁。

曾经于1318—1330年在蒙古族地区旅行的传教士奥多里克(Odoric),在提及西藏的首府时写道:"他们的Abassi,也就是他们的'教皇',是定居的,作为全体偶像崇拜者的首领和王子,效仿他向他捐赠和布施礼物,甚至像我们的罗马教皇一样把他自己说成是一切基督教徒的领袖。"引自克里斯托夫·达逊:《到亚洲传教》,多伦多:多伦多大学出版社,1990年,第244页。

[27] 见斯文·赫定:《穿越喜马拉雅山,在西藏的冒险和发现》,伦敦:麦克米伦,1913年,第3卷,第308页。

[28] 见托玛斯·阿斯特勒:《新版旅行和游记选集》1747年;再版,伦敦:弗兰克卡斯和公司,1968年,第4卷,第459页。

[29] 古伯察和秦神父:《鞑靼、西藏和中国旅行记,1844—1846年》,威廉·哈兹里特翻译,2卷本,第1卷,纽约:多弗尔,1987年,第2卷,第50页。

[30] 古伯察和秦神父，第2卷，第52页。马克斯·穆勒注意到，“新来的住持古伯察指出了佛教与具有如此‘质朴的’罗马天主教仪式之间的相似性，令他惊奇的是，他发现令人高兴的《西藏游记》置于‘索引’中。”见穆勒的《来自一个德国研究会的琐碎小事——宗教学论集》，1896年；再版，芝加哥，加尼福利亚：学者出版社，1985年，第187页。但是，关于基督教影响的怀疑论，在古伯察发表他的理论之后不久就表现出来。1836年，在埃米尔·斯齐拉金特威特(Emil Schlagintweit)的《以文献和宗教崇拜说明西藏的佛教——对在它之前的印度佛教系统的阐释》中，他写道：“我们还不能解决佛教究竟从基督教中借鉴了多少东西这样的问题；但是，由法国传教士所列举的佛教仪式，大体上能够追溯到佛教特有的制度，或者是在宗喀巴之后兴起的。”见该书的再版第70页，1968年由古普塔(Susil Gupta)在伦敦出版。除了关于藏传佛教的大量丰富的材料之外，这部作品还包括着对西藏肖像学中的人的形象的观念的一种精彩的分析，这种肖像学是以“佛陀、菩萨”和“(Drag-sheds)、(Genii)、喇嘛”的面部特征“婆罗门”和“Bhots(西藏人)”的面部特征比较为根据的。见第216—226页。

[31] 也许值得注意的是，在宗喀巴的标准的藏文传记中并没有出现凸起的象鼻子、兽吻，他和曾到西藏生活过较长一段时间的第一位法国天主教传教士德斯得里，适当地指出了在仪式、制度、寺院等级制度、箴言、道德准则和僧侣传记方面的相似性，但是，并不试图对它们加以说明，在他阅读西藏历史中补充道：他发现没有“暗示我们的‘神圣的信仰’在任何时候为人所知，或者暗示亚里斯多德或福音的传教者曾经在这里生活。”见菲力普，第302页。又见维瑟尔(C. J. Wessel)关于这一段的有教益的解释。

在古伯察和秦神父对于西藏所出现的应受它们赞许的宗教活动的解释中，这里也不存在起作用的另一种因素：欧洲人一直假设，那些不能得到说明的，或是耶稣本人在“消失的岁月”期间，普勒斯特·约翰(Prester John)，或是霍尔姆斯(Sherloch Holmes)，一定到过西藏，并且假设，在其他方面费解的“类似”，可以通过他们的出现来解释。关于在拉达克发现的一部声称描述耶稣在西藏旅行的文献，见胡克斯勒(L. Huxley)：《胡克爵士的生平和通信》，伦敦：约翰·莫莱，

1918年,第2卷,第334—335页。又见诺托维齐:《耶稣基督的不为人知的生活》,芝加哥:兰德·麦克纳利,1894年,关于作者在拉达克发现的一部手稿的“翻译”:“圣伊萨人的生平”,描写了耶稣在印度和尼泊尔的活动。

[32] 彼得·帕拉斯(Peter Pallas)所引的都克的这种看法,见约翰·特鲁斯勒(John Trusler):《适宜居住的世界描述》,伦敦:文学出版社,1788年,第2卷,第261页。

[33] 见尼奥霍夫(Johannes Nieuhof)的附录:《从(英)联邦的东印度公司到中国的大鞑靼Cham皇帝的一位使者》,奥吉贝翻译,1669年;再版,英国,蒙斯顿:斯卡拉出版社,1972年,第42—43页。相同的一段出现在《中国与法国,或两篇论文》中,伦敦,1676年,第109—110页,还有一部描写达赖喇嘛的作品:“他们的大主教或穆夫堤(Mufty),被称为‘喇嘛观音’(Lamaconyin),他们将他尊奉为神;并相信与他们的第一位王有关,但是他们叫他为‘世界一切王的兄弟’。他们使人相信,他从死亡中转生,这个人已经转生了7次。”见第4—5页。

克尔齐接着描述了在他的祖先死亡之后发现“大喇嘛”的过程。他还解释说,唐古特向这些僧侣大肆行贿,接受与“大喇嘛”的尿液搅拌的肉食(“啊,令人作呕的东西!”)又见赫定:《穿越喜马拉雅山》,第318页,以及阿斯特勒,第462—463页。

藏传佛教与罗马天主教的这些因素的比较有许多论述,见赫定:《穿越喜马拉雅山》,第310—329页。早期到西藏传教的一个有益的考察,可以在约翰·麦克格雷戈尔(MacGregor)的《西藏——探险编年史》中发现,纽约:普莱格尔出版社,1970年,第1—111页。关于耶稣的传教,见爱德华·马克拉甘爵士:《耶稣与伟大的莫卧儿人(Mogul)》,纽约:奥克塔贡图书,1972年,第335—368页。关于西藏可能与景教(Nestorians)和摩尼教(Manicheans)联系的证据的研究,见乌瑞(Geza Uray):“8—10世纪西藏与景教和摩尼教的联系”,《西藏语言、历史和文化论文集》,斯泰因克勒尔(Ernest Steinkellner)和道斯齐编,维也纳:维也纳大学藏学和佛教学会,1983年,第1卷,第399—430页。

[34] 例如,见马特尔(Justin Martyr):《辩护》,LIV. 7—8;LXII. 1—2;LXVI. 1—4。我感谢克拉克(Elizabeth Clark)提供的这些参考资料。

需要强调指出的是，并不是所有遇见过佛教僧人的天主教牧师都相信他们看上去非常像他们自己。鲁布拉克(Flemish friar William of Rubruck)认为，他们看上去像法国人："当我进入我所谈到的一座偶像寺庙时，我发现，僧人都坐在大门口，并且，当我看见他们刮去胡须的脸面时，在我看来他们似乎就是法国人，但是在他们的头上戴着粗野的头饰。"见柔克义：《鲁布拉克东方旅行记，1253—1255年，由他本人陈述》，伦敦：哈克拉特协会，1900年，第146页。

还值得注意是，是译者罗伯斯顿在斯齐勒格尔(Friedrich von Schlegel)的《历史哲学》中(伦敦：亨利·伯恩，1984年)所作的如下阐述：

[中国人的]对"救世主"(Messiah)的期望是如此的伟大——"正如孔夫子所说，'伟大的圣人'将会在西方出现"——他们是如此的极度敏感，不仅对他出生的地方，而且对他到来的时间，在我们的"救世主"(耶稣基督)出生大约60年之后，他们派遣自己的使者欢迎盼望已久的"救星"(Redeemer)。这些使者他们途中遇见了来自印度的佛教的"传教士"——宣布位化身的"神"，后者被当成是真正的基督的弟子，并且被这些受到愚弄的使者推举为他们的同胞。这样，这种宗教便传入了中国，并因此而使"地狱"的梦幻阻隔了福音书之光。所以，不仅在他们的内在精神中，而且在佛教历史之外，一种魔鬼似的意图是显而易见的。

见第136页。感谢理查德·柯恩(Richard Cohen)为我提供这份参考文献。

[35] 雅克·拉甘：《作品选》，阿兰·谢里丹翻译，纽约：W. W. 诺顿，1977年，第3页。

[36] 噶洛普(Jane Gallop)：《阅读拉甘(Lacan)》，纽约，爱塔卡：康奈尔大学出版社，1985年，第85页。这种魔鬼般的语言在最近的西藏宗教的描写中还保留着。曾是纳粹德国的斯文·赫定研究院的一名研究员，后来成为印第安那大学的西藏研究教授的霍夫曼(Helmut Hoffmann)，在下一段中，描写了佛教活动中的苯教的盗用："正如中世纪的'撒旦崇拜者'亵渎'圣餐'一样，苯波教徒将他们的神圣的物品不是以一种右侧的方向旋转，而是以一种不祥的方式旋转。例如，他们的神圣象征

标记万字(雍仲),不是像喇嘛教那样向右旋转,而是左旋的,以左转代替右转。苯教已变成像一种异教邪说一样僵化,其精髓几乎都存在着矛盾和对立。"见他的《西藏宗教》,爱德华·费兹格拉德翻译,纽约:麦克米伦1961年,第98页。

[37] 引自约翰·克松:《十字架和龙,或基督教在中国的命运——对基督教使团与传教士以及中国秘密社会的一些记载的评介》,伦敦:史密斯埃尔德公司,1854年,第185页。

[38] 一些人提到,还应当包括更近的天主教徒对佛教和藏传佛教的看法。教皇约翰·保罗二世(Pope John Paul Ⅱ)在他于1994年出版的《跨越希望的开端》(纽约:克诺普夫)中,在题为"佛陀?"(他自己加的问号)的一章中,探讨了佛教的呼吁。本章接下来是"穆罕默德?",然后是"犹太教?"显然从无神论的异教徒的宗教转向了一神教。在"佛陀"的开篇,谈话人特意要求主教向佛教致词,这"似乎使许多西方人逐渐着迷,成为对基督教的一种'选择'或成为对它的一种'完善'"(第84页)。

[39] 阿斯特勒,第220页。他写道:"在这个'方面",西藏的'教会'无限地优于罗马天主教,由于他的看得见的头被看成是神本身,而不是他的代理主教或副主教;化身的神,是神灵崇拜的对象,生动地以人形出现,接受人们的膜拜;不是以一块没有感觉的面包的形式,或在一张小'圣饼'里玩'躲躲猫'游戏,这对一个'骗子'太迟钝,以至不能无助于理解西藏人,但是,无知和迷信的传教士,他们自己感到羞愧,却代表他们。"见第461页。

在这位德国博物学家彼得·帕拉斯1769年所写的报告中,描述了"喇嘛的沉闷的宗教的根本要点,像其他迷信一样,他们是牧师的组织,他们幻想设法使无知的民众畏惧。"他接着将它同罗马天主教进行比较:"他们的首领,可以被看成是教皇,只是他的灵魂不停地从一个人的躯体游荡到另一个人的躯体,并且被神化了。"他报告了都克(Tooke)的看法,认为第一世达赖喇嘛是普莱斯·特翰。见约翰·特鲁斯勒:《适宜居住的世界描述》,伦敦:文学出版社,1788年。第2卷第259—261页。

[40] "阿斯特勒(Astley),第212页,注释。赫德持同样的看法,表述得更为周详,他在1784年写道:"总之,西藏宗教是罗马天主教会的一种,就如像

在欧洲处于黑暗时代盛行的宗教，并且，确实，没有伦理道德和礼仪，食物和西藏人受欢迎。”见赫德(Johann Gottfried von Herder)：《人类历史哲学概论》，丘吉尔(T. Churchill)翻译，1800年；再版，纽约：伯格曼出版社，1966年，第304页。

关于佛教与天主教的其他英文比较论著，见阿尔蒙德(Philip C. Almond)；《英国人发现佛教》，剑桥：剑桥大学出版社，1988年，第123—128页。书中还记载天主教来源于印度教。见马歇尔(P. J. Marshall)编：《18世纪英国人对印度教的发现》，剑桥：剑桥大学出版社，1970年，第24页。

一些耶稣会士对改宗的西藏人并不乐观。在1703年关于耶稣会士在中国传教的情况的一份报告中，弗兰西斯·诺伊尔神父(Father Francis Noel)写道：“这些漂泊的鞑靼人改宗将很困难，因为他们对他们的喇嘛非常崇敬，喇嘛作为他们的‘上师’，在一切事情里他们绝对服从。”见约翰·洛克曼(John Lockman)：《耶稣会士世界各地旅行记》，伦敦，1743年，第1卷，第451页。

[41] 日恩哈特：《与帐篷和寺庙中的西藏人在一起》，纽约：弗莱明瑞维尔，1901年，第106页。

[42] 关于对印度的这种描述，见罗纳德·恩丹：“印度东方学的建立”，《幻想中的印度》，伦敦：巴斯尔·布拉克维尔，1990年，尤其是第85—130页。

[43] 伊丽萨白·瑞德：《原始佛教——它的起源与教义》，芝加哥：斯科特，弗里斯曼，1896年，第16页。

[44] 蒙尼耶—威廉斯爵士：《佛教——与婆罗门教和印度教融合及其同基督教的比较》，1890年；再版，瓦那纳西：寇堪巴梵文丛书编辑部，1964年，第253页。

[45] 马克斯·穆勒：《来自一家德国公司的芯片、琐碎的事，第1卷——宗教学论集》，芝加哥，加尼福利亚：学者出版社，1985年，第220页。

[46] 克拉克(Freeman Clarke)：《十大宗教——论比较神学》，波士顿：豪格顿，密弗林公司，1871年，第142—144页。关于佛教与新教的比较和佛陀与路德的比较，以及如像莱斯·戴维斯和奥登伯格(Oldenberg)这样的学者的比较谨小慎微的对立的例证，见阿尔蒙德，第71—77页。

佛教的贵族成分，被许多西方学者和传教士视为亚洲当代佛教几乎没有觉察到的东西，是西方人可能会以有益的影响将其引进的东西。如卡维(Sydney Cave)在《基督教与一些生机勃勃的东方宗教》中写道："充满活力的东方宗教，自从现代传教士的事业开始的时代起就已经大为改观。在它们的转变过程中，许多影响在发挥作用。由西方学者翻译的《东方圣书》，揭示了东方过去的丰富的遗产，并且发现了已被遗忘的宝藏。结果，许多东方人获得了对它们的宗教的一种新的自豪感，并且学会了从它的低贱传到高贵的成分。"见卡维：《基督教与一些生机勃勃的东方宗教》，伦敦：达克俄兹，1929年，第20页。

大约在同时代，佛教在法国人当中的普及，受到了福娄拜(Gustave Flaubert)在《包法利夫人》(Bouvard and Pecuchet)中的讽刺，在该书中，(Pecuchet)宣称佛教优于基督教：

"非常好，听着！佛教认识到世俗事物的无益，比基督教好且早。它的活动是节制禁欲的，它的信徒比全体基督教徒加在一起还要多，至于'化身'，'毗湿努'(Vishnu)没有一人而是九人！所以，根据那个来判断！"

"旅行家的谎言，"劳里斯(Noaris)夫人说。

"得到了'共济'会的支持，"神甫补充道。

见福娄拜：《包法利夫人》，克莱尔谢梅尔(A. J. Krailsheimer)翻译，纽约：企鹅图书，1976年，第251页。

莫尼耶—威廉斯进一步主张，在世界上佛教徒并不比基督教徒多。见他的"关于世界佛教相对流行的共同错误的附录"，见他的《佛教》，第14—18页。

[47] 关于这个阶段，见爱德华·诺尔曼(Edward R. Norman)：《维多利亚时代英国对天主教的抵制》，纽约"乔治·阿伦和奥文，1968年；拉尔斯(Walter Ralls)："1850年罗马天主教会的侵略——对维多利亚时代反对天主教的研究"，《教会史》，第43卷，第2册，1974年6月，第242—256页；尤其值得注意的是，阿恩斯坦(Walter L. Arnstein)：《维多利亚时代中期英格兰的新教与天主教的对立——纽迪吉特先生与修女》，哥伦比亚：密苏里大学出版社，1982年。19世纪中叶也是美国强烈反对天主教的时代，如像"星条旗的命令"这样的群体领导。见泰勒·

恩宾德(Tyler Anbindr):《排外主义与奴隶制度——北方人不知道的事与19世纪80年代的政治》,纽约:牛津大学出版社,1992年。

[48] 托玛斯·莱斯·戴维斯(Thomas W.Rhys David):《佛教——佛陀乔达磨的生平与教义概要》,伦敦:增进基督教知识协会,1903年,第199页。

[49] 蒙尼耶—威廉斯爵士(Sir Monier Monier-Williams):《佛教——与婆罗门教和印度教融合及其同基督教的比较》,瓦那纳西:寇堪巴梵文丛书编辑部,1964年,第261页。

[50] 莱斯·戴维斯:《宗教的起源与发展演讲——印度佛教史中的一些要点阐释》,赫伯特讲座,1881年,纽约:普特纳姆之子,1882年,第192—193页。

[51] 然而,注意到,瓦德尔于1895年保留了这种影响的可能性,但是不像早期天主教作者(以及作为对天主教的一种公然冒犯)所提出的,这种影响可能在其他方向发生:

可是在喇嘛教的仪式崇拜中,可以看见它们的最发达的形态,并且他们当中的许多人肯定都证实了那些在罗马教会内发现的一种密切的外在的相似性,在豪华的服务中,配备有独身的削发受戒的僧人和尼姑、蜡烛、铃、香炉、念珠、主教冠、斗篷式长袍、牧师的权杖、圣物的崇拜、忏悔、"圣母"的代祷、连祷和圣歌、圣水、三位一体的上帝、有组织的教阶制度,等。

但是,仍然不能确定喇嘛教的象征主义究竟从罗马天主教那里借鉴了多少东西,反之亦然。

见他的《藏传佛教》,第421—422页。

1816年,约瑟夫·活尔夫(Joseph Wolff),一位改宗基督教并曾到"波斯、布哈拉、克什米尔等地的犹太人和穆罕默德的信徒中传教"的一位犹太人,声称,亚伯拉罕的一神教已经渗透到拉萨,在那里,他指出,有一尊供奉他的塑像。见沃尔夫:《活尔夫的旅行和冒险》,伦敦:桑德斯,奥特莱公司,1816年,第189页。

[52] 莱斯·戴维斯:《宗教的起源与发展演讲》,第194页。

[53] 莱斯·戴维斯:《佛教——它的历史与文献》,美国的宗教史讲座,第一系列,纽约:普特纳姆之子,1986年,第6页。

[54] 引自1972年多弗尔以新书名再版发行:《藏传佛教——其神秘的崇拜、象征主义和神学》,1895年;再版,纽约:多弗尔出版社,1972年,第4页。在后来的生活中,瓦德尔更加明确地转向他的雅力安祖先的研究,主张苏美尔和埃及文明源于雅利安,其作品如1929年出版的《种族和历史中的文明创造者》。

[55] 斯齐米德:"论喇嘛教与这个无意义的术语"(Ueber Lamaismus und die Bedeutungslosikeit Nahments),《圣彼得堡皇家科学院科学通报》,第1卷第1期,1836年,第13—14页。我感谢法索尔特教授对这一节的翻译。

赫德,在大约10多年前的作品中,就注意到一种相似的宗旨和目的,而且还提出了一种更令人满意的评价。他写道:"每一事物的本性,以及相应的佛陀的哲学,是好是坏,按照构成它的用途。一方面,它显示出完美和高尚的情感,正如它在另一方面能够激动和鼓励一样,正如它具有丰富的,懒惰和欺骗的本性。在两个国家恰好都不存在相同之处:但是无论它存在于何处,至少它自身在粗陋的异教崇拜之上提高了一步,一种更为纯洁的伦理道德的第一束光,第一个梦想成真的幼稚的梦幻,都是对宇宙的理解。"见赫德:《人类历史的哲学概论》,丘吉尔翻译,1800年;再版,纽约:伯格曼出版社,1966年,第305页。

[56] 瓦德尔:《藏传佛教》,第10页。

[57] 同前书,第14页。就西藏来说,混合的管理具有悠久的历史。在瓦德尔之前几个世纪,藏族作者就用混合的管理来谴责敌对的佛教派别;认为是布敦的一部作品:《虚假的曼陀罗的驳斥》(sngags log sun vbyin),轻蔑地将宁玛派文献当作一种"金子和狗屎的混合体"予以抛弃。这段出现在贡桑多杰(Kunsang Topgyel)和玛尼多吉(Mani Dorji)编:《恰译师和桂译师对邪咒的破斥》(Chag Lo-tsa-bas Mdzad-pavi Sngags-log Sun-vbyin dang vGos Khug-pa Lhas-btas-kyi Sngags-log Sun-vbyin),(不丹)廷布,1979年,第25.5-36.3页。英文中出现于这部文献的参考资料:丹尼尔·普勒斯顿·马丁(Daniel Preston Martin):《苯教与西藏辩经传统的兴起》,博士论文,印第安那大学,1991年,第159页。

[58] 瓦德尔:《藏传佛教》,第19页。

[59] 同前书，第30页。科本(Kopper)在他于1860年出版的《喇嘛教僧侣统治制度、等级制度与寺院》(Die Lamaische Hierarchie and Kirche)一书中，赋予喇嘛教以佛教和湿婆教(Saivism)的一种混合体的特征。柏林：维拉格·巴斯多夫，1906年，第82页。

[60] 同前书，第11页。值得注意的是，德斯得里(Desideri)在150年前撰写的著作中，提出了一种非常不同的评价："虽然西藏人是异教徒和偶像崇拜者，但是他们所信仰的教义与亚洲的其他异教徒[意指印度]的信仰存在很大的差异。他们的宗教确实来源于印度斯坦的这个古代国家，现在一般称为莫卧儿人，但是，在流逝的时代，这种古老的宗教已经废止，并且被新的神话、故事驱逐。另一方面，西藏人，明智的，并且具有一种沉思的天赋，废除了许多难以理解的信条和教义，只保留了看上去包含着真理和善意的那些信条。"见菲力普，第225—226页。

[61] 基普林：《Kim》，纽约：班达姆图书出版公司，1983年，第8页。基普林关于藏传佛教的见解，是在维多利亚时代后期和爱德华时代到西藏的那些大多数旅行者中具有代表性的。见彼得·比夏普：《香格里拉的神话——西藏，游记作品与西方创造的圣地》，伯克利：加尼福利亚大学出版社，1989年，第136—190页。

[62] 荣赫鹏爵士：《印度与西藏》，1910年；再版，新德里：廉价出版社，1994年，第310页。这是由伦敦的约翰·穆莱出版的1910年版的再版。

[63] 布拉瓦斯基：《神秘的教义》，洛杉矶：通神论公司，1947年，第21页。这是1888年原版的一部复制本。

[64] 布拉瓦斯基：《1877年作品选——揭去面纱的伊西斯》，惠顿，伊尔：通神论出版公司，1972年，第2卷，第258页。

[65] 莱斯·戴维斯：《佛教——它的历史与文献》，第208页。

[66] 见克勒门兹·玛尔卡姆编：《乔治·波格尔到西藏的使命与托玛斯·曼宁到拉萨旅行的故事》，伦敦：特鲁布勒公司，1879年，第338页。围绕"坦特罗"这个术语的难题的论述，见罗贝兹：《对空的详细阐述——心经的用途》，普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1996年，第78—104页。

[67] 蒙尼耶·威廉斯，第147页。

[68] 同前书，第151页。其他人将喇嘛教更为简单地看成是印度佛教的自然发展。詹姆斯·莱格(James Legge)在其向第9届国际东方学大会的致

词。

引自莱德(Reed):《原始佛教》,第30页。

[69] 见瓦德尔:《藏传佛教》,第30页。

[70] 见J. Z. 史密斯:《神圣的苦工——早期基督教与中古宗教比较研究》,乔丹比较宗教讲座,第14卷,芝加哥:芝加哥大学出版社,1990年。

[71] 萨克斯·罗梅尔(阿图尔·瓦德):《佛满族之手》,纽约:罗伯特·马克布里德公司,1917年,第7页。

[72] 斯特朗克(J. Strunk):《论犹太教和罗马—西藏——它们为主宰世界而进行的斗争》,慕尼黑:朗登多夫斯维尔拉,1937年。

[73] 瓦德尔:《藏传佛教》,第573页。

[74] 瓦德尔:《拉萨及其神秘》,纽约:多弗尔出版社,1905年,第447—448页。

[75] 《西藏杂志》,第11卷,第3期(1986年秋季号),第43—44页。然而,在日本居住的藏族学者康噶·楚臣格桑却赞成这个术语。值得注意的是,他对这个术语的赞成,是以日本人的见解为依据,而不是根据藏族学者的看法。他在一篇访谈中说:"我询问了一些日本人对于'喇嘛教'一词的看法。他们向我解释说,藏族对上师(喇嘛)非常尊敬,这就是将西藏佛教称为'喇嘛教'的原因。"见"'喇嘛教'是一个恰当的术语",《西藏评论》,第13卷,第6期(1978年6月),第18—19页,第27页。

[76] 旺杰到美国,在一个卡尔梅克人社区服务,这个社区居住着为了逃避斯大林的报复而离开他们在黑海与里海之间的俄罗斯故乡的卡尔梅克人。像其他卡尔梅克佛教僧人一样,尽管旺杰已在西藏接受了训练,但是他既不是一名西藏人(藏族),也不属于藏族聚居区;他们是种族意义上的蒙古人和国家意义上的俄罗斯人。因此,他对称他的寺庙为"西藏佛教徒"的寺庙并不关心。但是,他希望以他的研究机构的名义,唤起他和他的社区所依附的藏传佛教的传统,这个传统在历史上传播很广,向西波及到黑海,向北波及到西伯利亚,向东传播到四川,向南传到尼泊尔。唯一正确的选择,显然是"喇嘛教"。

[77] 关于19世纪末20世纪初,见托玛斯·理查德:"档案馆与乌托邦",《代表、肖像》,第37卷,1992年,第104—133页。

[78] 关于这个阶段的藏传佛教研究的一个分析,见我的论文:《拜喇嘛为师

的外国人》。

[79] 帕尔和陈(Tseng),第9页。

[80] 李(Lee)在列文森(大约1492年)中,"(Virupaksha)"(图版319),第472页。超出这个定义,李傲慢地将复杂的喇嘛教神学知识从他的叙述中排除。在"国家画廊"卷中,在描述了最后的喇嘛教的作品时,"Triptych形式的轻便的神龛"(图版320),他开始写道:"21尊神的识别,体现在这种小神龛的境界里,超出了作者的能力。"在将其中一个人物识别为曾于8世纪后期访问西藏的印度密宗大师莲花生之后,李不是把他的记载的大部分用来描写这个轻便的神龛,而是用来描述另一个神龛(没有包括在这个展览中),是一个"完好保存的"日本的"真言宗"(Shingon)神龛,据说是806年由Kukai从中国带到日本的。李注意到,这两个神龛的肖像画法差别很大:"Kongobu-ji神龛是历史上的佛祖释迦牟尼的一种古典的表现。"然而"现在的喇嘛教神龛专注于一种复杂的信仰的一位准历史的缔造者,在这个神龛制作的时代,已经获完全得了传说的地位身份和品质特性。"同前书,第472页。此外,喇嘛教必须经受比较。日本的作品是以一种古典风格描绘的一位历史人物:喇嘛教的作品描绘的只是一位"准历史的"人物。这并不充分,这个人物是一位缔造者,具有一种"复杂的"信仰,复杂可能是因为这是混合的,与想象的历史上的佛陀的简单的教义形成鲜明对照,李似乎暗示,没有获得"完全传说的地位"。喇嘛教神龛的这种复杂性,标志着其遥远的距离,其源头与现在的充实、全体的差异。

[81] 列文森(Jay A. Levenson):《大约1492年——探险时代的艺术》,华盛顿特区:国家艺术画廊,1991年,第13页,必须说明的是,作为"史密斯研究所、学会"的一部分,这座国家博物馆得到了联邦政府的资助,"国家画廊"必须符合国务院的政策,它坚持西藏是中国的一部分。这种政策自1968年中央情报局停止对西藏游击队员的支持,随后与中华人民共和国建立外交关系起,就已经确立了。因此,这座博物馆并不会因受到指导而被说成是来自西藏的任何作品。

[82] 斯图亚特(Stuart)和罗玛·格尔德(Roma Gelder)的《及时雨——新西藏旅行记》,伦敦:伦敦的哈特金森,1964年,第129页。兰顿(Landon)和瓦德尔这样的英国官员所阐述的藏传佛教的特征,被格尔德以及为西

方的消费所而写作的另一位中国的辩护士韩素音当作权威的观点来引用。见她的《拉萨——开放的城市》,伦敦:觉那丹角,1977年。

人们也可以留意在纳卡姆拉(Hajime Nakamura)的《东方民族的思维方式》一书中关于西藏的部分,该书主要以汉文材料为依据,关于西藏的宗教,他写道:

藏族并没有全心全意地接受严格的道德主义的佛教。汉族佛教徒曾经企图将他们自己的佛教的标签、品种传入西藏,但是他们很快就被土著人驱逐。汉传佛教的严格的道德准则不可能在西藏扎根。藏族所接受的是世俗享乐的佛教,这种佛教有时导致人们从事性享乐,这是印度神秘主义的堕落的形态。

[83]哈斯顿·埃德加:《神秘的土地一西藏》,默尔本:中国内陆使团,1947年,第11页。

译者注:本文译自唐纳德·小罗佩兹(Donald S. Lopez, Jr.)著、芝加哥大学出版社1998年版:《香格里拉的囚徒——藏传佛教与西方》(Prisoners of Shangri-La, Tibetan Buddhism and the West),第一章,原著标题为(喇嘛教的)"名称"(Name),汉译标题系译者根据本文主旨拟定。

藏传佛教认识论中的感觉与知觉

（澳大利亚）乔治·德莱费斯著　苏发祥 译

本文探讨佛教哲学最为复杂的问题之一的认识论背景，即统觉问题和与此有关的感觉理论。[1]该题目一直是印度认识论讨论的中心。陈那（Dignōga）、法称（Dharmakirti）和他们的弟子认为意识必可反映。他们争辩到通过统觉，或使其纳入他们的语言系统——自明我们有一条直接通往心智状态的途径。另外一些哲学家如正理派和弥曼差派则对此持否定态度，他们认为尽管平常我们确实能意识到我们的经验，但我们的确没有到达我们心智状态的任何特别途径。因此，我们可能拥有的任何自我意识只不过是我们存在意识的一个偶然特点而已。这个与西方传统有着许多类似之处的争论是印度哲学中的经典问题之一。它包括了已被印度思想家们很充分地研讨过的一些相对清楚的问题和争论。[2]

统觉问题也是藏族思想家们，尤其是中观（Madhyamaka）佛教哲学构架内，一直所关注的问题。但问题是：中观派应该接收自明吗？在月陈反驳唯识宗的基础上，[3]宗喀巴（tsong kha pa，

1357-1419)和他的追随者们坚持认为自明之概念把思想限定在了一个基础主义的思维模式，这与反对本质主义的中观哲学背道而驰。而他们的一些反对派如郭然巴(go ram pa)等则拒绝对此进行争论，他们认为中观派必须接收自明之观点。[4]

起初，藏族之讨论也与印度的讨论一样，是关于统觉的问题。中观论者欣赏他们自己关于统觉和反映的观点吗？或是他们把这些观点归之于他们的批评法而没有任何系统的解释吗？传统上统觉就已存在吗？或是对统觉观点的接受会不可避免地拘泥于本质主义的形式吗？这些问题在中观哲学构架内是很重要的，藏族思想家在这些问题上为我们提供了非常有意义的反思，功不可没。然而，争论的结果并非如人们一直希望的那样一目了然。虽然宗喀巴和他的对手的争辩中统觉的问题已涉及不浅，但因双方对认识的不同分析，从而使问题变得非常模糊不清。本篇论文中我将通过追溯认识概念的渊源、法称对认识的观点以及长期以来藏族学者对法称观点的诠释来阐明这些问题。

为探索有关自明争论的认识论背景，我将检索宗喀巴和他的对手双方对自明的理解，再现他们之间的争论，从而表明与他们在争论中所使用的专业术语的意义上的分歧相比，他们所争论的诸多问题的绝大部分不同更少。我将建议关于自明的藏族中观讨论似乎如利奥涛德所言为差异，而不是真正的哲学对话。在真正的哲学对话中双方都须倾听彼此的陈述。[5]尽管不同的教派利用相同的术语，但他们对认识和自明的理解却不尽相同。格鲁派的思想家们认为统觉可反映，或至少具有基于感觉的实在主义理论基础上的主题性。但萨迦派的思想家们视统觉为纯粹的反映，认识的表象主义分析之蕴含。我将首次简明总结法称的观点，并剖析其成见之性质。然后我将解释萨迦派和格鲁派对法称观点的诠释方面的冲

突，从而表明他们的诠释在根本上有怎样的不同，但是通过不十分明显的方式。

实在主义和表象主义

虽然自明涉及到所有的认识，但问题尤其集中在感觉[6]这是佛教认识论中知识的主要源泉。所以，为了清楚自明概念在法称哲学思想中所起的作用，我们须从分析法称感觉理论入手。此处后卡尔泰森哲学流派(Post-Kartesian philosophy)对直接实在主义、表象主义和现象主义三方面之间所作的标准区分将有助于我们。尽管这三方面不一定彼此排斥，但它们代表了印度和欧美思想家解释感觉及其对象的三种鲜明策略。让我们探讨这些区别的性质和逻辑依据以及他们怎样与法称的感觉理论相联系。

正如托玛斯雷德(Thomas Reid)所言，直接实在主义认为感觉毋须媒介，它是与物质现实的直接联系。印度学派中，正理派即是直接实在主义的典型代表。对于普通感觉对象、物质及其质地和性质，我们有直接的途径。佛教毗婆沙派持有与此相关但不同的观点。它主张感觉意识和它的对象之间的直接接触。然而，这种观点也是现象主义，因为它坚持感觉的对象不是普通的感觉事物，而是一种特性。藏族传统中，格鲁巴的感觉理论即属于此类，与毗婆沙派所不同者它认为感觉直接理解普通感觉对象。此外，格鲁派依严格的因果理论来解释感觉及其对象之间的关系，这与正理派的立场也有所不同。

实在主义宣称感觉使我们与物质对象发生了直接联系，但表象主义和现象主义却对此加以否认，他们主张感觉对其对象仅有一条通过媒介之路。我们只与感觉对象有直接的熟悉，称之为感觉(ideas，sensation，sense-data，or percepts)。这些对象是可感觉的实

体，当我们有了可视经验时就认识了它们，无论我们相信自己正在看见的对象存在或不存在。例如，当快速转动一个火炬时，虽然没有圈，但我们看见一个火圈。表象主义和现象主义通过假设我们直接理解到的看起来的火圈之存在资料来解释这种体验。

那么，这些感觉实体与我们普遍所接收的物质对象之间有什么联系呢？表象主义用外部对象所导致的表象术语来解释这种关系。在上面的例子中，火炬的转动产生了一个火圈的表象，通过火圈我们理解了对象。但在这种情况下，理解是错误的，因为表象与感觉的原因不一致。这种立场引起了严重的困难。关于表象性质的问题尤其困难。一个感觉对象能代表外部对象的什么？鲁克的观点是观察一个对象就是在大脑中有一个感觉的概念，而此概念是由这一对象所导致，并与此对象相似。[7]

此观点存在有许多问题。让我在此仅举一例，就是对象和感觉之间的时间差问题及其与此关联的关于感觉面纱之争论。由于我们感觉的对象在被我们感觉时不复存在，那么如果我们感觉事物时它们已不存在，我们怎么能说理解了他们？法称及其追随者们提出了矛盾的解决方法，此方法阐述了表象主义所面临的诸多困难。对象导致了表象，但似乎不可感觉。这就是著名的感觉面纱之争论。它可归结如下：因为对象不能被直接理解而只能通过感觉对象的中间媒介得到理解，所以就合乎逻辑地推理出外部对象隐藏在感觉面纱的后面。许多哲学家以此为反对表象主义的关键。

表象主义试图通过保留感觉材料的概念来解释表象和外部对象之间的关系，从而超越上述困难。但他们根除了表象的观念。感觉材料不再代替物质对象，而是他们的组成部分，或更确切地说，是他们的替代者。古典表象主义者主张所有的存在都是实际或具有潜力的材料，对此我们可以在自己的感觉经验中注意到。例如离

开材料的整合就没有椅子。而且椅子的概念是为了规范形形色色感觉材料领域的一种传统方式。对这些材料的直接熟知提供了直接的知识，我把它诠释为关于普通感觉外部对象的存在。

法称的感觉理论

虽然相同的仅为部分，但印度认识论领域内可作相关的区分。最根本的划分是在那些主张认识有形相（ōkōra，rnam pa）和那些对此持否定态度的人之间。[8]前者主张认识不能直接理解其对象，而只能通过形相。其倡议者认为"知识可以通过客观现实留在意识镜子上面的与其相似的影响而产生。"[9]这种观点称之为有相宗，它包括数论派、吠檀多和所谓的陈那和法陈的经量—瑜伽派。在其大部分形式中，形相派与西方表象主义或现象主义对直接现实主义的扬弃类似。它宣称认识的中介为再认识，就是感觉通过对对象留在意识上面的一个标记的禅思理解对象。然而，并非所有持此观点之解释皆为直接实在主义的对立面。一些教义主张对感觉的解释要求认识通过记忆其对象的标志而理解其对象的观念。这种观念与那种认识直接理解其对象的宣称一致。格鲁派传统（和阿奎纳斯）所捍卫的这一观点不仅是形相的一种形式，也是直接实在主义的一种形式。但在其大部分的表述中，形相与直接实在主义南辕北辙。

另一方面，无相宗中的正理—胜论派、毗婆沙派、弥漫沙派和耆那教派（Jaina）都认为没有中间媒介。意识是无形的，它不像其对象一样变化。就像一盏灯，它可以显示对象及其特质，而不改变自身形式。感觉是直接的，没有任何中间形相。[10]根据无相宗，如果有这样的中间媒介，我们将看不见外部对象，而只看见其表象。对正理派而言，一个所给对象的意识除了对象本身的意识没有其它形式。这就意味着意识不会内部反映。意识无形和不能自显这两

个论点共同组成了正理派认识论的实在主义之核心，它是基于这个传统之上的本体实在主义的结果。

形相论者所持的观点却截然相反。对法陈及其在他之前的陈那来说，意识不能直接理解外部对象，而必须通过形相媒介。形相是意识中是对象的标志或反射。我们的感觉意识不会直接观察到蓝颜色，而是捕捉到对象的形式，而这一形式在意识上留下了印记。形相是对象形式盖在认识上面的邮戳，它使我们在自身的经验中有所区别。班底奥盘地雅如此解释形相的性质：

“当捕着到对象时，是认识对象形式决定知识。对象形式使我确信，我知道对象。只要对象形式对外部事物保持封闭，就不能被视为给予知识。但当外部对象将其形式授予认知之上时，形式就成为了认识对象形式，而认识对象形式最终单独帮助显现对象使欲知者知道。”[11]

意识到对象就意味着有一个此对象的形式的心智状态，是对此形式的认知。所以，在法称的认识论体系中，形相的作用非常关键，因其解释了意识的性质。意识不是像实在主义者和普通意识想象的那样直接所见，而是对形相的理解，在意识领域内它代表了一个外部对象。

法称观点的一个主要问题是解释形相和产生形相的外部对象之间的关系。以对一个多色对象的感觉为例。多色对象的各部分与其形相之间是一一相对应的吗？如果是，那么必须有如可看见的对象各部分一样多的形相。但在此情况下，我们与唯一对象有关的影响就变得很难解释。那么，由多色对象全面产生的形相是一个整体吗？在佛教本体论的背景中很难予以回答，因佛教本体论有很强的将整体减少为各个部分的倾向。从这个透视中可知，相比，充当原因的多色对象的概念与对其部分之原因行动的传统描述变得相差无几。

当遇到此类问题时，法称便转向陈那之基本理论，否定感觉的直接对象上面有任何外部对象。这是现象主义之观点，它使外部对象缩小为概念性的诠释材料。材料不代表外部对象，因为没有任何东西独立存在于意识之外。在其否定观点中，认为外部原因产生了感觉，这是唯心主义的观点。然而，这一理论是反直觉的。所以，法称仅偶尔引用它。他更愿在外部对象存在的假设下争论。就是在这一通常被描述为经量部感觉理论中，将这一理论描述为表象主义的形式更好，我们将讨论法称的自明观点。

形相和反映

法陈的表象主义中，形相的认识论的重要性显而易见：它们代表经验和对象之间的中间媒介。由于与形相的直接接触，意识有认识的能力，而形相与其所代表的对象有直接的联系。就是在这样一个一一对应的基础上，可以说感觉掌握了外部对象本身，尽管它与此对象没有直接接触，而是仅意识到了形相，而形相不是对象本身。

对意识而言，形相不是外部的。它是外部对象本身向意识显现之下的形式。但它也是意识感觉其对象时假定的形式。所以，形相是意识中对象的一种表象，也是观察这种表象的意识。形相的这种双重性质是其充当外部世界和意识之间中间媒介的结果。为行使这个角色，形相必须两方面都要参与。这就是说，它既要看起来像外部对象，又要具有意识之性质。这种双重性质用词ākāra(rnam-pa)作标记，意为形式和质量。也就是说，通过其对象被看见的形式。也意为aspect(形相)，即aspect之下意识看见对象。Akāra是对象在意识中的aspect，也是意识本身。

上述分析意味着感觉是固有的反身。一方面，意识倾向于外部世界，揭示外部对象的形式。然而在这个过程中，意识揭示意识本身，使自己认识自身。意识采取对象的形式，并通过假设揭示这一

形式。所以，在揭示外部事物的过程中，认识也揭示自身。法称是这样表述这一观点的，他认为认识是自身显现(self-presenting)或自身表明(self-luminous,svayamprakasa,rang gsal ba)。他说：

"陈那说结果是自我认识，因为当一个人思考自我认识的性质时，它与对象的认识完全一样。"[12]

一方面，意识有对外倾向的特点，称之为客观形相(grāhyākāra,bzung rnam)。这是对象的表象，意识的直接对象，心智为获取外部对象的知识而假设的一种方式。另一方面，是对内部对象的掌握，称之为主观形相(subjevtive aspect,grāhakākāra,'dzin rnam)，确信心智活动直通自己本身的特点。然而，这两方面不是彼此分离地存在。相反，每一次心智活动都由这两方面组成，它必须是反应。

认识必是反应的观点必须进一步融合于法称的认识论之中。因心智活动的自我认知的特点带来心智活动的知识，所以它是有效的。又因为它是不可推断的，所以，看起来它是有效认知的第三类型。为排除这种不需要的结果，意识的反应特点被描述为一个感觉的特殊类型，称之为自明(svasamvitt,rang rig)。所以，感觉的层次被扩大为四种类型：感觉、心智、瑜伽和自明感觉。

自明可比为西方哲学家所谓的统觉，即我们自己头脑中拥有的知识。[13]然而，必须牢记的是这里统觉并不一定意味着一个分离的认识。但自明的概念所打开的一个无尽的遗憾—批评却不可避免。对法陈来说，统觉不是内省或反映，因它像其对象一样不进行内部心智活动。是每个心智插曲的自显因素给我们带来了我们心智状态的无主题意识。按法陈的观点，反应不要求认识的专门类型，而是他对感觉分析的必然结果，其中一个主观形相观看一个客观形相，它代表意识领域内的外部对象。在此观看之上，自明什么都不是。然而通过把统觉包涵在感觉里面，法称认为自明有效(之

后我们将看到是最重要的有效认识），而不危及有效认识的双重类型。进而他把我们的注意力引向这样一个事实，即一个心智插曲的自明因素的有效性并不削弱插曲本身的有效性。例如，当我错误地想象月亮是由绿色的奶酪形成的时，我的思想是无效的。但我意识到我有这种思想，所以，我的统觉是无效的，尽管它不是一个独立的意识。这就是当法陈说“思想依其自身明其自我性质”[14]时所指。

自明不是一个分离的感觉，而是一个心智插曲的自显。直观存在使我们感到我们接近我们自己的心智插曲。我们可能不会完全意识到所有的形相和我们经验的含义，但我们的确似乎紧随着他们的轨迹。藏族认识论者是这样表述这一观点的，没有一个人的思维状态对他自己或她自己是完全隐藏的。这个有限的自我显现不是由于形而上学式自我之存在，而是由于思维状态的统觉特点，是理解对象过程中意识认识自身的事实。所以，当我们意识到某事物时，我们同时也认识这个意识。这个自我意识不是客观的，所以，我们没有意识到当我们意识到外部对象时在用同样的方式。我们的经验溶纳于我们思维生活的继续之中，但没有媒介。我们不一定认为我们在经历，因为我们是无主体的而且是立即意识到这个事实。[15]

郭然巴的表象主义

西藏思想家中，法陈的表象主义观点不总是得到如上的理解。然而，萨迦班智达(sa skya pandita，1182—1251)及其追随者们却沿着法陈论点的主线发展了认识论。而承袭了恰巴(phya pa chos kyi seng ge，1181—1251)及其弟子们观点的格鲁巴的传统却发展了另外一套有关感觉的不同理论体系，它诠释法陈和继续使用同样术语的同时，却代表了从法陈的表象主义到直接实在主义形

式的转变，但这种转变往往被术语所掩盖。为解释这些差异，在开始展现格鲁巴的观点之前，先让我从解释郭然巴的观点开始，他的观点与法陈的观点相似，而格鲁巴虽然使用相同的术语，但却给予不同的意义。

自明之定义是一个理解极大差异的术语传统所导致的欺骗使用的极好例证。郭然巴对自明的定义是："理解认识自身性质的主观形相。"[16]这被他同时代的大部分人所接收。[17]但这异口同声地一致却暗含着极深地差异，它常常被埋葬在普遍定义之下，只偶尔也初露端倪。问题之一中这种差异的显露是一个模糊不清的问题，它起初似乎非常无举轻重，但却揭示了萨班学说与恰巴学说包括格鲁派传统在内之间的重要差别。这个问题是：是否每个认识都是与其自我性质相关的一个自明。为解释这一复杂问题，在探讨格鲁巴反对观点之前，让我首先探讨郭然巴的解释。

跟法陈一样，郭然巴属于表象主义。对他而言，感觉仅仅是通过对其形相的直接理解而间接地认识外部对象。直接看见的"对象"不是外部对象，这与直接实在主义者的论点正好相反。它是更加内部的对象，或者用更技术的言语来讲，就是通过感觉之客观形相我们间接地与外部世界发生接触。只因我们感觉到了与其相似的它们之表象，所以我们才感觉到真实事物。郭然巴说：

"其表现为感觉意识的同时也表现为外部的，好象从中分离出来一般，普通人就将其贴上了外部对象的标签。实际上，这是客观形相，经量部认为是外部对象在意识上的投射。唯心论者认为没有外部对象的条件下，意识自己表现为在潜伏力量之下掌握之事物，而正是这种潜力把形相投射到意识上。"[18]

郭然巴不是将感觉分析为与外部对象的直接接触，而是将其描述为与内部表象的直接接触。通过媒介内部形相感觉到外部对象。

我认为郭然巴分析的结果与法称的观点同出一辙，即感觉不是别的，而是对客观形相的理解。认识的主观表象理解其客观表象。郭然巴解释道：

“主观形相是认识之外观，就像认识客观形相和此认识之内部经验一般愉悦或不愉悦。普通人把此形相具体为使用外部对象之自我，而不是使用过的掌握之事物。”[19]

对真实客观对象的明了是依认识之内部形相对客观对象表象之掌握。也就是说，对象之感觉实际上是主观形相，而自明是理解它自己的客观形相和它自己。所以，每一次认识是一次与其客观对象之表象相关的统觉。因表象不是别的而是感觉本身所采取的形式，故它是统觉及其自身的形式。既使一个概念认识，也是与自身形式相关联的一次统觉。影响一个概念的歪曲(distortion)不会影响其认识之性质，而仅影响其理解之模式。自身显现中表现出来的基本纯洁性不会受强加在外部客观对象之上的歪曲之影响。

最后，在总结郭然巴之表象观点之前，还需作一点技术性的说明。虽然，郭然巴似乎说所有的认识都是自明，但实际上并非如此。对郭然巴而言，所有认识都是与其表象相关的自明之事实并不意味着所有的认识都是自明。做出这样的技术性区别是为了避免以下不需要的结果，如推论为自明，它将是感觉的一个形式，所以是非概念性的。因为它是概念性的，所以就不能说是自明，尽管它发挥着对其自我认识性质的自明之作用。

格鲁巴对法称形相之理解

郭然巴的上述观点遭到了格鲁巴的强烈反对。他们的反对基于对形相概念的不同理解和不同的感觉理论。尽管萨迦派思想家们是表象主义者，而格鲁巴属直接实在主义，因此他们认为感觉的直接对象即客观形相不是内部表象。为探索这种差异，让我们首先

研究贾曹杰(Gyel tsab)对萨迦派观点之尖锐而影响广泛的攻击。他极富技巧之辩论是藏族学术作品之经典。然后再分析克主杰(Kay-drub)的评述,其评述揭示了贾曹杰的立场与郭然巴立场之间差异之暗含意义。贾曹杰的反对观点可总结如下:

让我们以推理为例。如果这个推理是其认识自性之自明,那么它将或是其主观形相即推论之自明的感觉,或是其客观形相,即推理本身。在这两种情况下,推理都将是感觉,所以,与概念无关。理由如下:如果推理是倾向于其自身客观形相之自明,那么它将必是自明之简单化,因为它将不得不从内部感觉认识本身(也就是说,认识即客观表象)。根据贾曹杰和克主杰,这正是自明之定义。贾曹杰进一步证论道,如果对于回答推理是其客观形相的推论,但是其主观形相之自明,那么,也犯了同样的错误(推论成了无概念性),因为客观和主观形相是无法辨认的真实等同。[20]所以,当一方表现为感觉时,另一方也必定表现为那个感觉,因这就是无法辨认的真实等同之意义。[21]因此,推理为非概念性的无需结果仍然伴随。

正如我们已注意到的,争论非常富有技巧性,问题极其模糊不清。我们也许想知道什么是双方的不同点。是格鲁巴及其对手局限在描述同样事物的不同方法的语义上的争论,还是真正意义上的争论?贾曹杰的批评者的强烈反映说明是后者。然而,欲准确明白贾曹杰与其对手之间的真正分歧实在不易。让我们通过剖析其先决假设,再展开其论证。这里克主杰将证明其无价之源泉,因如通常一般其评述阐明了贾曹杰的假设。

萨迦派和格鲁派对感觉概念之关键差别在于他们对客观形相概念之理解方式,也就是客观对象对感觉之表现。通常我们将这个表现等同于外部对象自身,它是在“我们的眼前”。然而,从时间差的角度看,这种认同正是问题所在。因为客观对象是感觉之原因,又因为原因和结果不能共存,所以当产生感觉之时,外部对象不能

存在。那怎么能说它被感觉到了呢?

对郭然巴而言,时间差问题的解决办法是感觉不会直接认识外部对象,而只是其显现。感觉的直接对象是对象之显现。这种显现是客观形相,通常与真正的外部对象相混淆。但这种认同是错误的,因显现只是外部对象的表象。对意识而言它是内部的,不是别的,而是意识在外部对象影响之下采取的方式。目睹此方式的部分意识采取的形式是主观形相,亦即认识取代了客观表象之认识者。根据郭然巴的象征主义观点,对对象之意识的分析必须依三个因素的内部互动:主观形相、客观形相和外部对象。对心智插曲而言"感觉一个外部对象"意味着在象征形式下引起客观形相,而此客观形相与导致其产生之外部对象直接相符。意识的活动构成了主观形相对客观形相之掌握。在此过程中,外部对象不能够被直接感觉。它对认识过程的贡献仅仅是原因方面的,内部对象的产品代表外部对象。

贾曹杰不同意这种把对象之显现从对象本身分离出来的感觉分析。贾曹杰认为,对感觉的对象显现不是象征性的。显现是对外部对象本身的透明揭示。对象的意识行为不是三因素而是两个方面的关系。它包括认识和外部对象。没有中间媒介,没有显现,也没有其直接存在使我们间接认识到外部对象之内部对象。

然而,这种实在主义的分析似乎又引发了其它问题:如果意识感觉外部对象本身,那么,客观形相的作用又是什么呢?对此克主杰回答道:

"因我已通过推理而立,故此或彼认识之客观形相仅为此或彼认识而已。"[22]

根据他的这个观点,客观形相不是象征,而仅仅是取代外部对象意识之认识。主观形相是取代作为感觉主体本身意识的认识。

根据格鲁派的分析,每个认识有两部分:外部因素,即客观形

相，它感觉外部对象和内部因素，即主观形相，它感觉客观形相。在感官感觉的情况下，感觉本身是客观形相，因它是认识外部对象的大脑活动的外向可视部分。客观形相反过来又被感觉的第二部分即主观形相所理解。主观形相是可感觉的，且保持跟随着认识者本人经验之轨迹。但需注意的是，这里统觉的意义已改变。就萨迦派表象主义而言，统觉是可反身的，现在其就是反映，或至少有主体可言。它是大脑活动的内部意识，且有双重意图的含义：对外部对象的外部理解和思维活动的内部理解。

对此观点的经典反驳是它打开了通向永无休止的回归之门。如果客观形相需要主观形相，那么，后者反过来也要要求另外一个形相理解它。为避免这种反驳，格鲁派的思想家们返回到了法称的解释，强调自明不是分离之认识。但这样以来，他们没有认识到，他们用完全不同的方式使用了法陈的术语。所以，没有把自明作为认识之表象主义分析的必然结果，他们被迫采取一个更加艺术之立场，争论道两种表相，即认识作为外部感觉，认识作为内部统觉，是同样思维状态的两个方面。显而易见，这种解释不能完全令人信服。它似乎隐藏了问题，而不是解决问题。格鲁派的思想家们自己没有发现此解释缺乏说服力，所以当他们转向月称之中观哲学时，毫不迟疑地流露出自明的观点。

在继续我们的讨论之前，让我们简要质疑最初之争辩：认识是与其自我认识性质有关的自明吗？对郭然巴而言，回答必定是肯定的，因为从最终的分析上每次认识都是主观形相。没有表象之中间媒介，外部对象不能直接向意识显现。意识行为主要以主观形相对此显现之统觉为主。而对贾曹杰和克主杰而言，答案不是如此。与他们的实在主义相符合，贾曹杰和克主杰认为，感觉不是对内部表象的感觉，而是对外部对象的理解。所以，从最终的分析上，感觉减缩为客观形相。因为它理解外部对象，所以，感觉自始至终皆是感觉插曲之外向因素。之所以称为“客观形相”，因为它是理解对象

的一个感知状态的方面。尽管它不能离开自己的统觉而存在，但它也不等同于统觉。每个认识有两个功能：外部朝向和自己的内部理解。只有后者是可感觉的。[23]然而，在两个功能中，外部功能是基础。

这一解释面临着诸多问题。如果意识已经意识到了外部对象本身，那么，我们何苦费心把形相之概念引进分析？为什么我们要讨论思维之相似性和对象，如果这种相似性不是思维和外部世界之间的媒介？进而，既然自明似乎是不需要用来解释感觉之性质，为什么格鲁派的思想家们要坚持保持自明之原理？为什么在感觉和世界之间的直接关系之分析中要引进自明？

在考察格鲁派观点的过程中，我们必须牢记其表达之双重性质，它是哲学性的，也是注释性的。这些观点不是独立的哲学精述，而是对法称思想之诠释。所以，对我们问题的一个显而易见的回答是，格鲁派思想家们引用自明和形相之概念解释法称的思想。然而，如此一来，格鲁巴的分析就显得有瑕可击。从我们上述探讨的字里行间显而易见，与贾曹杰和克主杰的充满哲学聪慧的文本相异的译释相比，萨迦派的分析更好地掌握了法称之思想。

但这种诠释不仅仅是注释性的，同时也是哲学性的。在真理被通过注释而发现的传统里，诠释发挥着很大的作用。对法称作品之诠释是发现真理的手段，此真理在我们的情况中就是认识论真理。所以，对法称感觉理论的注释必须满足两个要求：它必须反映法称的思想，但更重要的是，它必须是真实的，至少在法称哲学论述所允许的范畴内是真实的。让我们按照这两个相互冲突之要求探讨克主杰具有洞察力的评述。

表象主义、实在主义和因果理论

克主杰反对萨迦派对法称感觉理论之诠释不是在语义上，而

是基于哲学基础之上。对克主杰而言，萨迦派的分析是不能接受的，因为其导致认识和对象之间的完全分离。根据此一分析，形相是一个表象，通过其外部对象被感知，形相立于世界和意识之间，像门帘（克主杰语），或象面纱（西方哲学中的一个经典表述）。[24]克主杰说：

“因此，自明所持认识被称之为客观形相，尽管它什么都不是，而只是认识本身。形相之显现不是指像帘子一样立于认识和对象之间的形相，而就是指因有形相而产生之认识。这既是经部也是唯识派的观点。”[25]

如果感觉之对象显现是代表外部对象之表象，那么，认识不能理解此一对象。它与外部世界将被立于感觉和现实之间的表象门帘所隔离。所以，萨迦派把感觉作为内部表象之诠释是不真实的。从哲学意义上它是不健全的，且与法称的观点不相符，而法称之思想就是佛教认识论之标准。

对克主杰而言，萨迦派思想家们认为模糊不清之表象之形相必须至少是半透明的。在概念范畴内，这种透明是有限度的，但在感觉情况下，它是完整的。对象表现就像其对感觉一般，它直接理解此对象，而毋需中间媒介。这是直接实在主义，其观点就是思维直接与现实世界接触。但它有别于实在主义的通常形式，认为形相之概念转过来包含着一个相同的概念。形相类似与被认识所理解的外部对象。此外，格鲁派思想家们的观点与毗婆沙派之观点截然不同。毗婆沙派认为思维状态和对象之间没有相同。认识直接(jen par)理解其对象，而毋需形相之存在。意识通过直接与现实接触而掌握对象，而毋需背负其对对象理解之标志。

人们通常认为直接实在主义回避因果理论所引起的时间差问题。如果对象导致感觉，那么，当前者已经消失时，后者怎能理解前者？直接实在主义的通常回答是，意识和对象并存。在佛教体系

中，毗婆沙派维护这一观点。尽管此派不否认对象导致感觉，但他们用极其松散的方式理解因果联系。因此，虽然有原因和结果，但客观和主观并存。

格鲁派的实在主义与被认为质朴的直接实在主义形式不同。格鲁派思想家们非常重视时间差，批驳毗婆沙派之观点与因果观点不符。他们同样非常重视法称之因果观，认为原因和结果永不共存，并努力试图建立一种感觉理论，在此理论中，对外部世界的理解同由对象、原因、感觉及其结果之间的所存在关系的严格因果解释所必定包含的时间差相符合。为达到此目标，格鲁派思想家们运用了法称之形相概念。这里格鲁派传统的注释天才与哲学创新交相辉映。虽然没有对法称思想之真正注释能够忽视这一概念，但格鲁派采用它是因为他们发现这个概念对与时间差问题的对应非常有用。所以，即使在中观研究之范畴内即法称思想体系之外解释他们的感觉理论时，格鲁派思想家们也仍然使用形相之概念，尽管他们的始祖龙树和月称似乎对此术语的使用极其有限。[26]

为解释感觉如何理解在其来临时已不再存在的外部对象，格鲁派思想家们使用了形相之概念。感觉由不能被直接理解之外部对象所导致。在此过程中，感觉背负着被其所感觉的对象之标志。此标志，即形相，被认识之内观形相即统觉自明所理解。按此方式，感觉被允许认识其对象，尽管有对象已消失之事实。感觉对象必然受此对象之影响。认识有与外部对象类似的形式，但显现的相似不是表象性的，而是认识对外部世界的相似。认识象外部对象，并受外部对象之影响。[27]

外部对象和感觉之间的因果联系不担负表象主义之形式，而是按那些理论家们之观点接收意识和外部世界之间存在面纱之观点。正如克主杰所言，面纱理论不一定是感觉因果理论之必然结果，按其观点，尽管它由表象主义所担负。思维向外部世界之相似

并不是立于思维和世界之间的某种形式之面纱，而是通过我们与外部世界的面对面之接触在我们内心产生之感觉经验本身。它是思维在与外部现实相遇过程中所采取的形式。

但必须注意的是，在上述分析中统觉发挥了很小之作用。它被假定在进一步(大都是注释性的)思考之基础上，但不被感觉之分析所包含。然而，对法称和郭然巴而言，感觉之象征分析含有统觉。但对格鲁巴思想家而言，他们对感觉之实在主义分析似乎不要求统觉。统觉似乎是思维分析不一定要求之一个补充因素。格鲁派思想家们认识到统觉不能与认识分离。所以，他们争辩道统觉是思维插曲之第二位的、主观的部分。但他们对感觉之分析并没有担负有这第二个方面。相反，它似乎只要求注释目的和似乎导致双重意图的不必要结果。

所以，与在格鲁派传统中起重要作用之形相之概念相反，统觉之概念是非常不真实的。在格鲁派传统中，甚至解释中观派的感觉时也保持着形相之概念。统觉之概念大部分被假设在注释之基础之上，用来解释法称关于感觉之四种类型之理论。格鲁派思想家只有限度地使用统觉之概念。例如，贾曹杰把统觉描述为作为主观之人名基础。我们的思维活动远非思维事件之因果连续。它似乎具有一贯性，而使我们作为客观世界里的主体。这种能力不是基于实在本身之存在，而是基于认识自身之思维能力。正是统觉使我们理解事物认为“我认识了这个和那个。”[28]然而，这些对法称非常重要的争论并不被格鲁派思想家们所重视，而且当他们转向中观哲学时便很快将这些争论忘却。他们并不真正接收他们用来反映法称绵长无尽之根本主义之统觉观点，而根本主义是法称平常完美无瑕权威中之一个局限，此局限可通过研究月称中观论克服之。[29]

郭然巴的观点却皆然不同。他认为统觉不可反映，但可反身。它不是一个补充因素，而是被认知本身的分析所包含。因认知理解

内部对象，所以它理解自身。所以当郭然巴解释中观之感觉观点时，他坚持统觉之观点也就不足为怪。像他的格鲁巴对手一样，郭然巴也使用法称之分析，但他的理解完全不同。所以，对他而言，统觉不是绵长无尽之根本主义之表述，而是对感觉之表象主义分析之必然结果。

现在我们可评估藏族中观思想家们争论之中认识论背景之重要性。宗喀巴的对手常常争辩道，在西藏中观论者之中对认识论之使用格鲁派的方法独一无二。[30]然而，事情并非如此，因宗喀巴之对手也受法称之影响。双方都使用他的概念，但他们的理解却截然不同。虽然思维较敏捷者的确能够意识到这些不同，但普通术语之使用、藏族哲学之注释性质和争论之风格却掩盖了这些差异。只有通过仔细分析研究，才能揭示这些暗藏之差异。而当这样作时，又会逐渐出现更深层次之问题。

参考书目

郭然巴，《因明宝藏善说·七部明了》(tshad mai rigs gter gyi dka'gnas rnam par bshes pasde bdun rab gsal)，载《萨迦大德全集》，东京，(东京木考 1968)

贾曹杰，《〈量抉择论〉注解·极明思想》(bstan bcos tshad ma rnam nges kyi ti ka che dgongs pa rab gsal)，载《选集》第7卷(德里，古如达瓦1982)

克主杰，《因明七论饰·心之明灯》(tshad ma sde bdun gyi rgyan yid kyi mun sel)，载《选集》(拉萨，雪康1897，德里，古如达娃，1982)

萨迦却丹，《因明宝藏思想饰·以正理之轮击败邪见》(tshad ma rigs gter kyi dgongs rgyan rigs pa'i、khor los lugs ngan pham byed)，载《选集6—7》，(不丹，昆藏涛盖，1975)

注释

[1] 在此我要感谢哥仑比亚大学的M·堪普斯坦因教授和翰普谢尔学院的J·嘎菲尔德教授为该文所作的有益评论。

[2] 下列著作是对这一争论的最全面的评述之一：B.K.玛提莱尔《感觉》(牛津，牛津大学出版社，1986)第141—179、292—308页；乔治·德莱费斯《认识实在：法陈的哲学及其藏文翻译》(阿尔泊尼，SUNY1996)。

[3] C.W.亨汀顿《空之空》(檀香山，夏威夷大学出版社，1989)第162—168页

[4] 郭然巴，《所有佛陀之深遂思想中观之教义·极明了义》，载《萨迦大德全集》，东京，东洋文库。

1968. XI 384.1.1-451.3.4.Ca,1.a-208a,111.b.6-112.b.4.

[5] J.F.利奥塔德，《差异》(巴黎，米纽提版，1983)

[6] 从字面上讲，知识是感觉基础(aksa)上派生而来的。见玛提莱尔《感觉》第226页，嘉样协巴(1648—1721)在解释逻辑学家之体系中，认为词源学上prati为赡养，akasa为感觉之意，见其著作《因明注释辩析》，载《文集》(德里，阿旺格勒1972)，XII 856.4

[7] 约乾·鲁克，《关于人类理解之随笔》，I.ix.4

[8] J.欣哈《印度心理学》(加尔各答，1958)

[9] S.穆克杰《普遍流行之佛教哲学》(德里，么提拉奥巴内尔斯达斯，1975)第77页

[10] Y.喀及亚玛《瑜伽派有相宗和无相宗之间的论战》

[11] 南底塔·班底奥盘地雅《量和限量之间关系的佛教理论》，印度哲学杂志，VI,1(1959),5'1.作者之强调

[12] 法陈《集量论》，载T.崴特《法陈的集量论》

[13] 这个术语是由莱伯尼滋为区别我们从感觉而来的大脑中所有的反映知识而创造的，它是外部事物的显现。见S.柯尔讷《康德》(纽亥温，耶鲁大学出版社，1982)第61页

[14] Y.弥亚萨卡编著《集量论补释—karika》(梵—藏)，Acta Indologica2(1971—2),11.4.d

[15] 西方哲学家中，萨特持有类似的观点。他对意识的解释与法陈的观点有许多惊人的一致。像法陈，而不像胡塞尔，萨特提出了一个意识无自我模式，它解释了反映，而没有预先假设整体自身的存在。我们在自己意识里感觉到的思维活动的统一可由意识的非个人或前个人领域的反映来解释。当我们在反映意识的基础上拥有了我时就形成了我们所

有的各种思想和感觉。对萨特而言，思维活动的统一是意识对自身的意识之结果。思维是对其它对象的意识，在此过程中，又揭示了自身的存在。就是说，除了我们反映我们自己的情况，我们并没有意识到我们正在意识到事物。但我们认识我们的心智活动。这即是萨特所描述的非位置自我意识，就是说一种心智活动不会像对象那样设立自己，但通过意识到对象能意识到自身。见J. P. 萨特《自我的超越》(巴黎，维尔因1927，1985)第24页。同见《形势》(巴黎，噶哩玛尔德1947)

[16] rang gi ngo bo myong byed kyi'dzin rnam/郭然巴，《因明宝藏善说・七部明了》，载《萨迦大德全集》，东京，东洋文库，1968. XI. 1. 1. 1 -167. 3. 3. Ga, 1. a-334a)162. b. 2.

[17] 萨迦却丹例外，见《因明宝藏思想饰・以正理之轮击败邪见》，载《选集6—7》(不丹，昆藏涛盖，1975)，第5卷第471. 2—476. 6；同见《正理滴言佛教因明疏解》，载《选集7—8》(德里，藏族屋，1973)，第7卷第940. 1-2

[18] Dbang she la rang dus su phyi rol rgyang chad ltar du snang ba/'jig rten pa rnams kyi phyi rol tha snyad byed pa'i snang ba'di nyid gzung rnam yin la/de nyid mdo sde pa rnams kyis phyi rol don gyis gtad par'dod cing/sema tsam pa rnams kyis gtod byed kyi phyi don med par bag chags kyi dbang gis shes pa nyid gzung bar snang bar'dod do/郭然巴，《正理滴言佛教因明疏解》，206. b. 4-5

[19] 'dzin rnam ni yul gyi rnam pa de'dzin byed du snang zhing nang du sim gdung du myong ba'di yin no/de la'jig rten pa rnams kyis longs spyod byed kyi bdag tu sgro'dogs par byed kyi/long spyad byai gzung bar sgro'dogs pani med do/《正理滴言佛教因明疏解》，206. b. 4-5

[20] 贾曹杰"与对象、时间和性质之视角相同且同步的物质"(yul dang dus dang ngo bo gang la ltos kyang khyab mny mnyam grub bde rdzas gcig yin pa'i phyir)《正理滴言佛教因明疏解》，173. 3

[21] 正如贾曹杰所指出的，这是法称在《集量论注疏》中主张之含义，1. 43—5. 一个事物之显现就像是有全部内部特质之感觉。

[22] Shes pa de dang de'i gzung mam i shes pa de dang de nyid la brjod par/gong tu rigs pas legs par bsgrubs zin…/克主杰，《因明七

论饰·心之明灯》(tshad ma sde bdun gyi rgyan yid kyi mun sel),载《选集》(拉萨,雪康1897,德里,古如达娃,1982)第212.2页

[23] 贾曹杰,《〈释量论〉词语全解·明示无误解脱道》,维拉纳斯,格鲁巴出版社1974—5),173.4—6

[24] J.F贝耐特在其著作《洛克》(伯克莱)中讨论了他所称的感觉面纱问题。荷梅《中心主题》(牛津,牛津大学出版社,1976)第51—55页。对其答复见迈克尔《洛克中的诸多问题》(牛津,牛津大学出版社,1976),第51—55页

[25] De ltar rang rig gzung bya shes pa'gzung rnam zhes brjod pa gang yin pa de yang/shes pa de nyid la brjod pa yin la/rnam pa shar ba'i don mam par sky es pa de ṇyid la brjod pa yin gyi/yul dang shes pa'i bar na rnam pa grib ma lta bu yon pa min no zhes sngar legs par gtan la phad zin de nyid mdo sems gnyis ka'i grub pa'i mtha'yin la/克主杰《因明七论饰·心之明灯》第220.5—221.2页

[26] 月称在讨论感觉时曾使用过形相这个术语,但我不清楚他是否以此为例来反驳对手之观点,或是否他真正以此术语来对感觉进行解释。见C.舒额舒伯《六十颂如理论注释》(布鲁克莱斯,中国研究所1991)第152—6页

[27] 为说明此观点,阿奎纳斯的例子也许有用。像克主杰一样,阿奎纳斯主张与外部世界直接接触而存在的思维直接实在主义观点。与克主杰一样,他也坚持思维具有对象相似之观点。这个相似不是人们认为的表象,因其不代表对象,而是思维向对象现实之协调标记。对阿奎纳斯而言,外部对象在感觉上产生相似,而此相似反过来又向内部感觉转变,在那儿其为进一步的智力活动提供可能。正如N.克莱兹曼恩所强调,我们不应该被阿奎纳斯提倡的相似所误导。他的观点不是表象主义和实在主义的混合体,而是反映了其坚持理解对象必被此对象所影响的事实。相似对感觉认识至关重要并不就是向直接实在主义折衷:关系是原因,而不是表象。克主杰和阿奎纳斯之间一个重要的不同是后者主张物质和形式之间有鲜明区别之观点。对阿奎纳斯而言,思维活动中对象之相似就是对象之形式。如此,就可以说思维直接与外部对象

核心协调一致。但在形式和物质之间克主杰没有做出这样之区分。所以，认识采取的对象之形式不属于对象，而仅仅属于认识。正是认识之此种存在展现了对象影响。N. 克莱兹曼恩，E. 斯达姆普《阿奎纳斯之剑桥同伴》(剑桥，剑桥大学出版社，1993)第138—9页；也见阿奎纳斯、A. 肯尼，J. 皮波格和E. 斯达姆普《剑桥中世纪晚期哲学史》(剑桥，剑桥大学出版社，1982)第605—606页；G. 安斯考姆波，P. 者赤《三位哲学家》第94—105

[28] 贾曹杰，《〈量抉择论〉注解・极明思想》，载《选集》第7卷(德里，古如达瓦1982)第172—2

[29] 宗喀巴关于中观思想中自明含义之观点，见《中观思想明晰》(dbu ma dgongs pa rab gsal，瓦拉纳斯，格鲁巴出版社1973)第281—307页。又见P. 威廉姆《论自明》，载《西藏佛教和哲学纪念文集》(威恩，卫斯提波1983)第321—330页

[30] J. 霍普金斯，《空之禅思》(伦敦，威斯道姆普波1983)第539—540

《中亚的吐蕃王国》[1]节译

[美国]白桂滋　著　王　穹　译

引　言

据我所知，本书是所有语言中首部详尽描写中亚吐蕃王国的史学著作。既然如此，或许没有必要说明为什么要写它。可是，欧亚大陆广袤无垠，史学家众多，其中不少人就欧亚历史的某些方面做过综合性描述，并常常谈及西藏。我写这篇引言的缘故多半是为他们而不是为了他们中的藏学家。

西藏的历史编纂学尚处于初创时期。已有的对早期吐蕃史寥寥无几的研究成果至多可以说是粗略的描写，或者说里面充满了例外的解释。因为这个原因，也因为我更喜欢从原始的源材料中，而不是从久已过时的或不科学的论著中得出自己的观点——所以我决定尽可能最大限度地为原始材料（就我目前所知的）提供依据。早期吐蕃史方面近来已有一些研究相对严谨的成果问世，我参考了这些著作，并在本书注释和参考文献中提到了它们。但是，过去许多学者对这些问题的讨论，我匆匆地做过参考而未在本书提

及，即使是我的解释跟他们根本不同时也是如此。难免有些读者会发现这不太方便，不过我认为如果要完成这部著作，这是必定会有的弊病。

本书初稿完成于1983年夏末。当时我的想法是，将不去重视在本书的修订和改写过程中可能会出现的任何出版物，以及过去我已忽略的任何旧的著述。然而，就在同年秋天，我的同事艾略特·史伯岭(Elliot Sperling)慷慨地送了我一本颇有价值的著作，那就是苏晋仁和肖链子合编的《册府元龟吐蕃史料笺证》，此书是1982年在成都出版的。翌年春天，Takao Moriyasu非常友好的将他1984年所写的关于中亚吐蕃王国的重要论文送给我一份。当年夏天，我在修订书稿时随时都尽可能参考上述两著。由于我在1984年春天结束之前尚未弄到(或不知道)1983年或更早出版的某些著作，出于必要我参考新的论著一般只限于上述两著(只有少数例外)。

正如前文所述，在撰写本书的最初阶段，我决定根据原典来探讨这个主题。可是，在中世纪的东方史上根本没有专门的原始典籍：它们主要是在事件发生很久以后才记载的叙事性描述的残存文献，有古藏文、阿拉伯文、古突厥文及汉文。事实上，几乎所有的阿拉伯文和汉文史料都只能源于后期的手抄本和印刷品，也只能从后来出版的缺乏可靠性的印刷物中读到。所以，任何时候我都是在自己阅读史料的基础上做出自己的翻译，除非我无法看到原文文献，或者说起码连编者的抄本也见不到时例外。过去曾有几代学者对这些史料做过研究，有许多史学家曾试图对早期复杂的人类历史作出解释，虽然我可能在很大程度上修正了或者甚至忽视了他们的成果，但我依然要对那些学者和史家们表示感谢。

关于本书的撰写方法，将依次简述如下：首先我是在阅读司马光里程碑式的史著《资治通鉴》和敦煌出土的无名氏编年体史著，比如有名的《古代吐蕃历史纪要》(OTA)的基础上展开叙述的。我

使用《资治通鉴》的方法是，粗略地查询专有名称，在与亚洲内陆(Inner Asia)直接有关的段落停下来，仔细阅读这些段落并作大量的摘录。然后，将摘录的内容与唐朝两部正史《旧唐书》和《新唐书》中的《本纪》及其他一些汉文史料相比较。对此再予补充的资料主要采自《古代吐蕃历史纪要》和《古代吐蕃编年史》(OTC)，采自古代突厥碑铭，采自塔巴里(Tabari)、巴拉度尔(Baladuri)、依博·安塔母·阿库夫(Ibn A'tham alkufu)、阿日拉赫(Azraqi)及其他一些史家们的阿拉伯历史著作。我又将这些材料限定在反映沙婉(Chavannes)、基博(Gibb)、沙班(Shaban)、麦克拉斯(Mackeras)、佐藤长(Sato)等人研究成果之范围，然后才根据它们撰写本文初稿。

至于非汉文史料，我读了《古代吐蕃历史纪要》(OTA)之全部和《古代吐蕃编年史》(OTC)之大部。这得感谢赫尔姆特·霍夫曼(Helmut Hoffman)教授，因为他的帮助使我有幸得阅这些精彩文献的片段。他慷慨地将自己微型胶卷冲洗出的照片借给我，使我有缘仔细阅读这些原始材料。(这个微型胶卷是通过R.A.石泰安教授的帮助才逐步从巴黎法国国家图书馆获取的。)我也阅读了所有看起来相关的古代突厥碑铭片段。阅读过程中，Tonuquq碑铭我读的是原文，其他的是译文，然后将它们与德肯(Tekin)出版的原文转写和译文全部对照检查一遍。我所能发现的阿拉伯文献中所有相关的段落，我都仔细阅读过了。这些东西，我一方面是通过运用索引资料获取，另一方面从巴尔托德(Barthold)、基博(Gibb)、沙班(Shaban)及其他一些学者的研究成果中获取。有可能我忽视了阿拉伯文历史著作中某些重要的材料——尤其是塔巴里(Tabari)和依博·安塔母·阿库夫(Ibn A'tham alkufu)著作众多材料，因为我发现要快速查阅阿拉伯文献中的专有名称不大可能，而我要怀着可能找到某一条有用但却未被赏识的资料的希望，去仔细阅读数千页的阿拉伯文献，又没有足够的时间。

跋文中表明了我要描述中世纪史上广为人知的地区史实的意图。这对于目前人们广为接受的有关中世纪初期欧亚历史的观点来说，评论过于挑剔。在这里，吐蕃王国是放在早期中世纪世界史更大的范围来研究。

本书看起来好象是关于早期中世纪中亚史的一部综述，实际情况并非如此。有一种普遍的错误观念，认识有关这段历史尚存史料寥寥无几。事实上，仅对八世纪五十年代帕米尔高原的历史来说，就有足够的(多种语言写成的)原始的和二手的资料来写成一部皇皇巨著。再说，除了维吾尔史之外，几乎任何方面，尤其是公元750至850这段时期的历史研究，都尚待完成。对于那些将会寻觅我可能出现的差错的人们来说，我希望本书能抛砖引玉，能成为他们深入研究的一个起点。至少，他们对吐蕃和中亚在世界史上的重要地位会有更加深入的理解。

序篇(Prologue)：王国前的吐蕃和中亚

各种民族的起源之谜已令一代代的学者们着迷不已。不管怎样，现在人们一般认为，要以今天专门的语言学分类来鉴别文字社会之前的考古学化石，即使有这种可能，也是非常困难的。[2]对藏族人的起源来说也是如此。最新的考古学发现已经表明，西藏地方早在遥远的史前时代就有人类居住，至少从(中石器时代的)细石器时期和巨石器时期起就有人居住。这些早期的藏人属于何种民族团体尚不可知。同大多数其他民族一样，藏人民族亲缘关系方面的种种理论，是根据藏语同亚洲其他语言的语言学关系之猜想反溯而得的种种推测。[3]

吐蕃四周，南面和西面的人讲印欧语；北面和东北面说突厥和

蒙古语(古代也有说印欧语的);东面说汉语;而东南面说缅甸语(古代也有说泰语、马来—波利尼西亚语的)。因此,就其地理位置而言,无论藏语与什么样的语系(假如有的话)有联系,看来其选择并不仅限于汉语。虽然印欧语和蒙古语两个不同语系语言与藏语之间的关系尚未得到足够重视,但即使对藏语稍有了解就会使你怀疑可能是有某种关系。[4]藏语当然也有可能是汉语的分支,但这种可能性不大,大概在任何情况下都难以证实。在这个问题上最有说服力的语言学论著已经表明,最近致力于证明某种关系的非常勤奋的尝试颇不成功。事实上,如果说藏语和汉语归根结底曾有离散关系的话,那它们就必须早在好几千年前,在任何可有助于证实或推翻亲缘关系的语言遗迹留存下来之前就已经分化成两个明显不同的语族。[5]

无论正确与否,有关藏族的种族问题后来找到了早期的历史依据——正如更晚时期的文字记载里找到了藏人(Tibetans)一样。这些史料中最早的是大约四千年前殷商时期的甲骨文资料上谈到一种羌人(Ch'iang)。[6]据推测他们可能是游牧民族——"羌"这个名称是个汉语词,它是"羊"和"人"的合体——但是对于他们人们所知甚少。他们的后人在汉文史载里名为姜人,居住在今天中国的西北部地区,但过去被视为非中国人。他们说外国语言,装束与中国人不同。[7]后来在典籍里发现,羌人又以他们早期的名称,并稳固地在吐蕃东部边境地区定居下来。

对原始吐蕃人(proto-Tibetans)可能产生过决定性影响的,是汉文史料里所载大月氏之一分支名为小月氏的民族之迁徙运动。公元前二世纪时期,大月氏被匈奴人打败后移居到了大夏(译注:Bactria,即巴克特里亚王国,亚洲西部阿姆河与兴都库仙山之间一古国),全都与托卡里安人(Tokharians)打成一片,据德文史料记载,托卡里安人就在此时入侵并征服了大夏。其中那些未能参加

这次征战的后来迁入了南山地区，他们在此与羌人部落混合而居，在习俗和语言上也随之发生变化。[8]不幸的是，对早期托卡里安人的习俗方面的具体内容我们一无所知，难以推测出他们会给羌人带来了什么样的生产技术和宗教信仰。

结果，在古代羌人成为丝绸之路边沿上的一支军事力量。尤其是后汉时期，中国不时要为打通羌人与北面游牧民族匈奴之间的商贸路线而忧心忡忡。但是，无论是羌或是匈奴，归根到底都没有给汉朝造成严重的威胁。[9]

这段时期发生的一次著名的事件，在有关吐蕃土著民族起源的东西方史料中都最先提及。古希腊地理科学之父克劳底俄斯·托里麦欧斯(Klaudios Ptolemaios)曾经提到一个叫Baitai或(更准确的说)Bautai的民族——此即Bauts。同是这个民族在后期希腊—罗马风格的作家爱米阿鲁斯·马西里鲁斯(Ammianus Marcellinus)笔下又被描写为斯里卡(Serica，即东亚)地区的另一个已经居住在"朝南的高山坡上的"民族。[10]同时，汉文史料里记载，某些羌部落的人被汉人打败以后逃到了吐蕃内地，到一个羌族部落那里避难，该部落今天称之为发(Fa)，而古时候发音有点像Pu-at。[11]后者过去无疑是指Baut，而这个名称在七世纪时被吐蕃人发成了"番"Bod[译注：蕃字古读bo](如今现代拉萨方言中Bod的发音颇似法语的*peu*)。[12]不幸的是，后来过了好几个世纪这个名称也无人记录下来。

在曾经影响古代东方和西方的民族大迁徙时期，羌人的首领们曾参与了在中国领土上建立或多或少的历时短暂的邦国。[13]看来非常明显，这些羌人与我们讨论的时代中曾于公元七世纪建立了吐蕃王国的说藏语的人民没有种族上的关系。无论如何，从公元七世纪初起，藏人和"羌人"毫无疑问就已经，或者说现在仍然在语言上——或更明确的说在文化上是两个毫无关系的民族。关于藏

人与古代羌人的关系问题，既然中国的传统理论明确地正好建立在此七世纪的证据，那么就必定得出如下结论——藏族与作为一个民族团体的羌人根本没有什么联系，而或许——只是与晚些时候的古代汉文史料中称之为发羌(Fa ch'iang)的民族有联系。

更为直接的是，《古代吐蕃编年史》上载，松赞干布的父亲囊日松赞和他的人民曾经征服过“藏布”(Rtsan-Bod)地区。一般认为这相当于今天的卫藏(U-tsang)，[14]即西藏的中南部腹地。换句话说，《编年史》中囊日松赞属下的藏人从不称他做“蕃王”(king of Bod)，而总是叫他“悉补野王”(king of Spu)，并自称他们是征服了北方富裕牧民的南方贫穷的农人——并非一开始就有了“蕃”(Bod)这个种族名称，而是通过征服才获得的。[15]概而言之，藏民族可能同亚欧大陆其他任何民族一样是本地土著人。但有关他们源于何处，与什么民族有接触和联系方面的情况，现在已经消逝在了时光流逝的浓雾之中。

中世纪初的吐蕃军队与其同时代的阿拉伯半岛上的军队一样，首先是向北进军，征服同其故土相似的那些邻国。尔后他们才进一步向北方中亚较远的国家挺进。在此他们面对着两种文化：一种是印欧不迁徙的高度文明的佛教文化，另一种是突厥和蒙古受佛教影响的大草原骑士们的游牧文化。中亚就是在那些年代很快变成了亚欧大陆上经济、文化和政治活动的焦点。自古以来，中亚因就其特殊的地理位置对国际贸易至关重要。但是，直到公元六七世纪随着经济的复苏才使它在亚欧历史上具有根本的重要性。

从古希腊时代起，托里麦(Ptolemy)把中亚一分为二——即“两个斯基塞亚(the two Skythias)”的地理学观点早已被西方学者认同。曾有好几百年，这种地理学划分并没有从通常所说的受佛教影响的印度文化、波斯文化和中国文化的任何尖锐的分歧中反映出来。可是，此时藏人已经作为一个团结的民族出现于世，地理再

度发挥起意义重大的作用。在公元七世纪初，中亚已经划分为几个明显不同的地区。古希腊时期的划分——主要分成东半部和西半部——当时依然有文化关系的是东斯基塞亚（或者说塔里木盆地国家）和古代西斯基塞亚的一部分地区，后者也就是图卡里斯坦（Tukharistan，古代称大夏Bactria），是一个在很大一部分与今阿富汗和苏联中亚最南部有着共同边界的国家。这两个地区由高耸的沃克汉走廊（Wakhan Corridor）直接相联，还保持着他们的佛教传统。但是，中亚的经济腹地粟特安那（Sogdiana）已经用一种当地的信仰取代了佛教，这种信仰包含了许多佛教因素，显然好象是佛教又继续在此活跃了好几百年。第四个地区则位于图卡里斯坦和波斯之间，但是处于波斯萨桑王朝（Sassnid）的统治之下故而迫于压力信奉官方的琐罗亚斯德教（Zoroastrian religion）。

公元六世纪晚期，突厥人征服了中亚西部大部分地区，这具有极端重要的经济意义，因为这里是联结中亚和亚欧大陆绝大部分周边文明地区——欧洲、波斯、印度以及中国的一个纽带。[16]尽管这次征服有可能对该地区本土文化的某些方面产生了影响，但是它对这里种族性质实际上影响甚微。比如到七世纪初，突厥对粟特安那和中亚东部的政治影响实质上已经不复存在，这种影响原来是由于当地的统治家族之间的互相联姻得到加强的。当游牧的突厥人（在七世纪及其以后）再度涉足中亚时，无论他们是代表自己还是受用于阿拉伯人或中国人，在文化上都被视为外国人。[17]不过，在他们联合丝绸之路上的国家取得局部成功之后，繁荣昌盛的局面随即出现。而这些中亚国家的繁荣又引起了希腊人、阿拉伯人、中国人以及吐蕃人的注视。

第一章　挺进中亚

雅砻王朝，这个行将结束吐蕃王国对广袤疆域统治的家族，它的起源至今还相当不清楚。《古代吐蕃编年史》既没有谈到此家族的国王们对吐蕃某重要地区的统治始于何时，也没有提及任何可能来自国外的祖先。[18]据所有的早期史载，第一个国王是从天界下凡而来，[19]因此，该王朝的神圣性[20]和土著性大概完全可以确立。事实上，在一长长的国王名单中谁有可能住在凡间统治天下呢？虽然只有部分历史依据，但据认为最早的是止贡赞普，因为是他一时疏忽割断了可使其先辈们回到天界的“天绳”，结束了他们令人尊崇的王权世系。结果他死了，被埋在了一座坟墓里。[21]在所有的史料里接着都是另一个长长的形同虚设国王名单，直到确有史料所载的历史人物出现为止，真正的吐蕃历史才由此开始。

在琼结的秦瓦，雅砻河本身是伟大的藏布江的一条支流，就在雅砻河的一条小支流区，封建主达布那智[22]拥有他名叫达则，意为“虎头”）的城堡。[23]在西藏高原上被深深割裂开来的南部地区，他或许不过是个“团体的发言人”而已。他的臣民根本不富裕——他们都是农耕者，[24]吐蕃又是农业的贫瘠之地——但是，《古代吐蕃编年史》里的描述表明，这位王子与周边大范围的部落贵族们[25]有着广泛的接触。据古代吐蕃文献史料和后来的“小邦邦伯”(ministers)史料可知——这些部落首领对另一位强大的名叫古支森波杰(Dgu gri Zinporje)的封建主持信任态度，或者说是臣服于他。据《编年史》所载，古支森波杰是位于今Brahamaputra以北的鼓波和贡波(Rkonpo)之间聂波(Naspo)地区的大领主，显然是Lig-myi王朝的封臣，他那形同虚设的联盟当时统治着吐蕃的大部分地方。结果，由于他偏听偏信恶臣之言，专横而不公正地对待

德高品善之臣，故而其手下的几位良臣就开始反对他的统治。然而，就在这时他死了，[26]不得不重新开始同其儿子与继位者囊日松赞谈判。

囊日根本无需劝谏，但是他和其弟请求与所有的谋反者盟誓。据有关这次盟誓的文献，比如《编年史》上所载，他们誓云："……从今往后，他们将永远与森波杰（又译森波王）断绝关系；他们将始终维护悉补野；他们将永不背叛悉补野皇帝[27]；他们将永远不图谋权力；他们将永远乐于执行他的指示；他们永远不搞阴谋诡计；他们将永不猜疑；他们将永远勇猛顽强；他们将绝不遗弃（皇帝的）生命；无论松赞皇帝发出什么命令，他们将绝对听从；即使有人蛊惑怂恿，他们也绝不听信。"[28]

这样一次盟誓的重要性是不可低估的。据汉文史载，这些人发誓生死都要成为神圣的统治者"赞普"的同盟。《新唐书》所载如是："其君臣自为友，五六人曰共命。君死，皆自杀以殉，所服玩乘马皆瘗，（起大屋冢颠，树众木为祠所）。"[29]（译注：括号内文字白桂滋未译。下同。）

反叛者们以真正的中世纪中部亚欧大陆流行的方式忠诚地发誓之后，[30]剩下的就只是执行他们的计划了。With the aid of surprise，他们推翻了森波杰，并把他的儿子吓得逃到了突厥斯坦（Turkestan）。如果，上述事件真正发生过的话，就意味着这是藏文史料所载的藏人与中亚或亚洲内陆人最早的接触。由于囊日松赞开始反对森波杰取得了节节胜利，接着又在达布（Dwagspo）大获全胜，因此他赢得了极高的个人威望。不久，他又打败了象雄（Zan-zun）的另一个封臣玛蒙王（Mar-mun），将自己的统治区域直接推进到西部一个叫藏布（Rtsan-bod）的地区。[31]

蕃（Bod）这个名称是后来的藏文史料中对吐蕃（Tibet）的通称，这里首次提到这个名称的重要意义在于，它是用来表示一个被

征服的地区。[32]换言之，古代Bod这个名称最先仅仅是指西藏高原的一部分，现在已经将Bod这部分与Rtsan（藏，现代藏语拼写成Gtsan）一起合称为Dbus-gtsan（卫藏，即中藏Central Tibet）。[33]正如雅砻王朝早期的国王们自己所说的那样，他们是南方人。[34]他们首先统治了中藏，尔后，除了已经以联姻或个人效忠盟誓的方式与他们结成同盟的那些地区外，西藏高原的其他地方通通被他们所征服。这些战役取得成功，特别是在西部和东北部地区战役的成功，很大程度上肯定是归功于一位政治——军事天才，即大臣琼保·邦色·苏孜。毫无疑问，正如藏文史料所载，此君是个自私、粗鲁并长于（尤其是以欺骗手段）谋杀之人。但是，他的确帮助赞普打下了建立王国的基础。

这个刚统一的、生机勃勃的国家，此时依然被称为"悉补野王，赞普囊日松赞"的王国，在东面仅有几个小部落将它与中原内地相隔。不过，在青海东北部一带却耸立着由操蒙语、源于北方的游牧民族所建的强大王国，这个民族在藏语里称为退浑（Togon）或阿豺（Aza，又译为阿柴），[35]在汉语里载为吐谷浑、退浑或阿豺。[36]在两个王国之间主要以游牧为主的部落，有些臣属于阿豺，其余的是新建吐蕃王国的属国。[37]

迄今为止据国外史料可以确定的，吐蕃人与外部世界最早的接触是曾于608年和609年派过两位使臣到中国。这两位使臣最终一定与中国人与阿豺之间的一次战争有关。非常简明的总结这些事件，就是隋炀帝想控制通往西边的路线，但当时现存的三条中西交通路线的控制权已由突厥和阿豺所瓜分。[38]在五世纪中叶，吐谷浑至少已经征服了塔里木盆地的东南部，而且已经将其影响扩展到了远至Khotan，[39]某些控制权甚至延续到了七世纪初。因此，隋炀帝派裴矩诱使近邻铁勒突厥攻打阿豺。由于阿豺是他们的敌人，铁勒突厥就乐于承命：608年7月（即公历8月17日至9月14日），

突厥人重创了阿豺人，[40]第二年，隋炀帝率军亲征吐谷浑领地。609年7月5日，汉人军队打垮了阿豺军队，夺取了两座城池。[41]绝大部分人都带着牲口投降了汉人。阿豺的统治者（可汗）与他的一小撮支持者逃往大雪山地区，到唐古特人那里避难去了。[42]由于这次巨大的胜利，隋炀帝征服了原先将吐蕃与阿豺分隔开的几个部落的全部领地。

所以说，吐蕃人选择608年首次派使臣到中国朝廷根本不是什么巧合。汉文史籍仅载如是："大业四年，其王遣素服等八人入朝。明年，又遣其弟子宜林率嘉良夷等六十人朝贡。欲献良马，以路险不通，请开山道以修朝贡。炀帝以（以劳人）不许。"[43]嘉良或者说嘉戎（Rgyaron）[44]位于当时中国西南边陲蜀省[45]（四川盆地）之地，既然吐蕃的第二个使臣是通过此地——一条实实在在的绕路到中原朝廷的，就明显可知，吐蕃与阿豺之间的一场争斗已经开始。对于阻止吐蕃，不让其轻易打开中原市场的通道（即史料上所说的"纳贡"[46]）的一个介于中间的敌人来说，吐蕃人不甚明朗的态度也许已经说明了出使中国的真实目的。紧接着，隋朝即在其扩张的领土边沿依次建起了施政机构"诸道总管"，《隋书》上说是"以遥管之（指吐蕃）。"[47]

此后不久，隋炀帝（于618年）和囊日松赞（也许就在同一年）[48]的去世迫使汉藏关系的事务退居幕后。正当吐蕃和中原内部都处于一场政治混乱之际，阿豺人摆脱了中国人的束缚，重新获得了许多他们失去了的权力。[49]樨松赞在其父死后继赞普位，他的统治标志着这一年轻的王国正向帝国阶段崛起，此即现在举世闻名的"吐蕃"[50]。从此以后，它周围的邻国——即便是倨傲不逊的中国——也得与之平等相待，实际上对其"赞普"，要么以其藏文名号称之，要么在非正式的文件里用意为"皇帝"的汉文语词称之。[51]吐蕃霸权的扩展使他们很快就陷入被动。

这位年轻的统治者，在藏文史书里广为人知的松赞干布，很快就镇压了伴随着他的父亲被毒致死而爆发的叛乱。[52]于是，他开始系统地削弱西藏高原上一切与他的统治为敌的反对派势力。

注释

[1] 译者注：《中亚的吐蕃王国——中世纪早期吐蕃人、突厥人、阿拉伯人及汉人霸权争斗史》是白桂滋近年的力作之一，出版后在国际藏学界引起了一定的反响。本译丛第12辑曾发表了范德康（L. W. J. van der Kuijp）对该书的长篇评述"一部研究吐蕃王国史的最新著作"的汉译文。这里谨译出引言、序篇及第一章发表于此，以飨读者。

[2] 要想进一步了解吐蕃王国崛起的背景，请参阅我的学位论文《吐蕃王国前中世纪的汉文、拉丁文和藏文史料的研究》（1977）。对西藏最新的考古学发表，目前尚无便于运用的专著和论文问世。

[3] 从吐蕃地理位置以及藏语与众不同的特点看，藏语的亲缘关系理论，并不像人们想象的那么繁多。目前占统治地位的"汉藏语"理论尚未从历史比较语言学专门研究的角度表述清楚过，但它试图强制性地将藏语纳入与汉语、泰语和缅甸语一起的"语言家族"之中。虽然有许多人做过修正，已把泰语从中排除，但目前有些出于政治——种族方面的考虑（而不是语言方面的）好象要继续将藏语与汉语捆绑在一起。（此外，有必要指出，好象谁也没有批驳过它与缅甸语可能存在的关系，尽管事实上后者至今也未得到科学论证。）关于上述四门语言之间关系的历史比较理论这个重大课题，人们或许可以将A. Conrady的大作（Eine indochinesische Causativ-Denominativ-Bildung und ihr Zusammenhang mit den Tonacceten[1986]）视为一种尝试。不幸的是，当印欧语言学领域在进行比较研究时，连Conrady的同时代人，也将他的大作冷落一旁。而且，尽管Conrady的著作已发表几乎是足足一个世纪，但至今没有新作去补充和修正它。

[4] 藏语的动词系统酷似日耳曼诸语言，但其语言表现系统地建立在原始—印度—伊朗语词汇基础上。总的说来，这些特征表明了它与"离散的"

(divergent)印欧语系语言有某种关系：但是，其粘着的语法结构及其他一些特征(尤其是现代藏语口语)又表明，它与“聚合的”(convergent)阿尔泰语系语言有某种关系。(关于这里的术语问题，请参阅下一个注解。)词汇和某些其他方面的特征确实表明了它与缅甸语(还有西夏语Tangut，如果它是一种“缅语”型语言的话)可能存在某种关系。尽管可以就因为各种可能的理由而想象最遥远的史前时期状况，但要说(藏语)同汉语的任何离散关系都不太可能。(现代中藏的藏语诸方言有语音学上的“声调”，只是吐蕃在世界上某地区自然地理位置——亚欧大陆东部的一种标志——在这里几乎所有的语言[除汉语，以及泰语、缅甸语、越南语、日语等本身就有声调外]很早以前就有了声调。)非印欧语系语言的历史比较语言学研究总体上说极不发达，尤其是在方法学方面。总而言之，藏语到底与什么语言有关系现在难以确定；但是，任何一位既懂历史比较语言学，又懂藏语和汉语(“汉藏语”理论的两大支柱)的人都很难想象，这两门差异如此之大的语言会有什么发生学上的关系。

[5] 请参阅A. Miller对R. Shafer的《汉藏语导论》(1968)一书的评论。我用“离散”(divergently)这个术语代替“发生”(genetically)有两个理由：第一，后一种术语会使人产生种族的(而今天是政治的)与语言学毫不相干的联系；第二，前一种术语指两种语言关系形式，即离散和聚合中的一种。很明显，在某些条件下，语言学方面的变化聚合是比离散更为活跃的因素。当然，任何互相接触的两种语言都在不停的在不同程度上发生离散和聚合变化。

[6] 除其他一些作品外，请阅S. Shirakawa，*Kokotsubun no seikai*(1972)171—185

[7] *CCTC*，卷，I，pp. 842-844。汉字“姜”无疑避讳“羌”名称的结果，它是由“羊”和“女”组成的。

[8] *HHS*，卷87，p. 2899。关于大月氏衰落有一著名记载，它的译文可参阅B. Watson的《中国伟大史家的记载——译自司马迁的史记》(1961)卷2，pp. 163，264，267-268。我认为，汉语的大月氏这个名称。词源源于古代

汉人给那些已定居南山的人所取的一个普通而方便的名称。如果希腊语的转写Thagouroi是表示想象中位于南山地区的民族——确实是这些"小部的"托卡里安人名称的某种表达的话，人们就不能对起首字"大"(Ta-)中的元音提出异义。根据汉文最早的标音和唐朝时期的吐蕃文献，唐代的"月"(Yueh)后面还有一个gar。最后的"氏"(—chih)既可能像某些学者所认为的那样是中亚语言的某种后缀，也可能是意为"部落"(clan)或"家族"(family)的汉字(同一个字，在其他地方都念shih)。

[9] 请参阅T. Kuan的新著"汉代处理羌族问题的办法的检讨"(1971—1972)。

[10] Ptolemaios，56。对此古典史料的进一步讨论，请阅白桂滋，1977：22及其以下内容。

[11] *HHS*，87：2884-2885；比较 *HHS*，87-2898："发羌、唐旄等部(离中国)都非常遥远；(这两个民族之间)从来就没有任何交往。"高本汉在其著 *Grammatica Serica Recensa*(1957)86页对"发"字的拟音是 * *piwat*。注意高本汉构拟的"i̯"是一个习惯符号，并不一定表示某个发音。

[12] 这里有一重要的意见是这个名称的印度语形式Bhautta，语音学上它可以比之于古代东西方对Bod这个名称的转写形式。

[13] Margqret Inver Scott的一篇尚未发表的(至少对我来说难以看到)学位论文("A Study of the Ch'iang with Special Reference to Their Settlements"《公元2—5世纪羌人在中国定居点的专门研究》[剑桥大学，1953])，大概已经非常详细的探讨了这个课题。此外，E. Zurcher的杰作 *The Buddhist Conquest of China*《佛教征服中国》(1972)虽然错误地将狄(Ti)和羌(Ch'iang)放在一起都称为藏人，但依然有极大的参考价值。

[14] 现在写为Dbus-gtsan。第二个音节在古藏文里一般写为rtsan。

[15] 参见白桂滋，1977：208，232，260。

[16] 参见本书跋篇(Epilogue)。

[17] 关于公元六七世纪突厥人在中亚的历史，最杰出的著作仍然是沙畹(E. Chavannes)的 *Docu-ments sur les Toukiue (Turcs) occidentaux*(1903)

217-303。

[18] 尽管吐蕃王国公认的地望是在农区南部腹地深处，但人们一直相信它是由外族的或者部分外族的大草原的游牧骑士们的后代所建立。可参阅的有如霍夫曼的《西藏手册》(*Tibet: A Handbook*,1975)39—40。说到底早期的吐蕃人可能是受到了外族人的某些影响——比如说小月氏就在中古时期迁徙到了安多东北部地区(参阅Watson,1961,2:268)——而肯定没有任何迹象表明，这种基于假设的游牧的社会结构存在于囊日松赞及其后继者们统治时期的吐蕃中南部地区。同时代的藏文史料对游牧部落、游牧生活和大草原骑士只字未提。此外，所有相关的汉文史料(几乎涉及所有的外族人的主题史料[topos]除外，这种史料讲到吐蕃人的地方只有部分正确，并确信——他们到处迁徙是为了寻找草原和水)都表明，中国人非常清楚，吐蕃人并非主要是一个游牧民族。藏汉文史料都谈到了藏王们所修建的各式城堡——此即他们非流动生活方式的明证。这些史料进一步称，早期吐蕃人的交战方式完全是非游牧的：战士们身穿全副武装的铁铠甲，下马与敌人拼杀搏斗。(请参阅 *TT*,190:1023; *HTS*,216a:6073;以及本书下文第五章。)

[19] 除了*OTC*和其他藏文史料之外，可阅加尔迪(Gardizi)的 *Zayn al-Akhbar*。此书有关吐蕃的部分最近已由马丁内(P. Martinez)译成英文发表在"Gardizi著作中有关突厥的两章"(1982)中第128—131页。Gardizi说(p. 130)："吐蕃可汗(Tobot Xaqan)假装他来自天界身着一件光(做)的铠甲。"

[20] 关于早期吐蕃的神圣家族问题，请参阅G. Tucci的文章"La regalita ssacra nell'antico Tibet"(1959)。

[21] 见霍夫曼(H. Hoffman)之文"琼结地区藏王墓的发掘"(Die Graber der tibetischen Konige im District 'P'yons-rgyas,1950)和图齐(G. Tucci)的《藏王墓考》(*The Tombs of the Tibetan Kings*,1950)。

[22] 他的名字在MD,ja: Ⅱ V (P>172)中载为达日娘智(Stag ri gnan gzigs)。

[23] 该城堡的全称是秦瓦达则(Phyinwa stag rtse)。

[24] 在《古代吐蕃编年史》页iv的一首歌中，苏孜(Zu tse)唱道："最初，秦[即：秦瓦](只)产小麦；而今[喻：最终]，这里牦牛遍地。"在亚洲内陆地区，传统上以为牧民比农民富裕，比如藏语里大多数表示"财富"的词汇也表示"牛"(特别是牦牛)的意思。

[25] 比如琼波(Khyunpo)和娘(Myan)部落。

[26] 这些事件详见 *OTC*,iii。

[27] "皇帝"这个术语译成藏文是赞普(btsanpo)。自从伯希和(P. Pelliot)关于郭煌出土的一份简短的古藏文写卷的研究成果《古代吐蕃史》(1961:163)在他死后发表以后，与汉语里"皇帝"一词相应的这个藏文术语"赞普"就已广为人知。遗憾的是，有些作者继续将"赞普"译为"国王"(king)，无论如何也不开始使用这个反映了中世纪早期意义的比较确切的术语。英语词"king"(及其他语言里的相应词语)也译成藏文的"杰波"(rgyalpo)。即便是在吐蕃王国之后的藏文作品里，在"赞普"*btsanpo*已经废弃不用之后，吐蕃的皇帝们也常常被称之为"杰波"*rgyalpo*，这是后来的藏族作家们某方面的不严谨，今天不应引起混乱。正如伯希和所说，"赞普"在当时的古代藏汉词汇集里译为"天子(Son of Heaven)"，即"皇帝(Emperor)"。该条词汇摘录如下："*Bodkyi btsanpo*[:]吐蕃天子。"字面上解为："[藏文:]吐蕃的赞普(即皇帝)=[汉文:]吐蕃的天子(即皇帝)。""天子"当然就是中国皇帝的汉文头衔。同样的翻译也出现在唐朝时期一位汉人的传记里，此人曾在吐蕃为囚数年，不过在一定范围内他为仆于吐蕃皇帝。该囚犯的职衔译成汉文为"天子家臣"，若译成英文则是"Chamberlain to the Son of Heaven"。关于这个问题，请参阅L. Chao的*Yin Hua lu*(1958)97；也可参阅史伯岭(E. Sperling)的《一个囚犯在九世纪的吐蕃》(1979)。或许还应提到，佐藤长(H. Sato)和(T. Moriyasu)一律将"赞普"(btsanpo)译成日文字 o(中文念"王")。比如佐藤在其近著 *Chi-betto rekishi chiri kenkyu*(1978)第420页就将o等同与*btsanpo*："…*kono okoku no o*(=*tsenpo*)，"此语一般理解为："该王国的国王)。"(注：*tsenpo*是 *btsanpo*的转写。)Moriyasu在"Toban no Chuo Ajia shinshutsu"(1984)文中各处

也将它译成 o。然而,Moriyasu教授在一次私人谈话中告诉我说,日本学者们一般都这么翻译,他们确实对btsanpo一词有正确的理解。他说,"……我们日本学者……译成日文时用 o,此词比汉语中的对应词的涵义宽泛;我们用 o不仅表示'国王;王子'之义,而且也有'统治者;君主,元首'等义。在许多日一日词典里,o等于 *okimi*……此词即意为日语里的皇帝*tenno*……,所以我们将*tsenpo*译成 o时并不排除'皇帝之义'。……对这方面我们相当清楚,但由于*tenno*一词的引申义之故,我们倾向于避免使用该词。"最后要说的就是阿拉伯人通常将吐蕃统治者的头衔说成可汗(Khaqan,即Qaghan),并解释说可汗曾经对突厥人拥有过王权。

[28] 参阅 *OTC*,iv。

[29] 《新唐书》(*HTS*),216a:6073;试比较伯希和(Pelliot),1961:81—82,《旧唐书》(*CTS*)196a:5220:"其赞普死,以人殉葬,衣服珍玩及尝所乘马弓剑之类,皆悉埋之。"(比较伯希和,1961:3。)显然,早在吐蕃王国时期,佛教的影响就改变了这种做法,那些将被处死的人并非真正死去。而是从仪式上认为他们死了,把他们限定在墓葬场所,靠施舍以度余生。(见D.Snellgrove与H.Richardson合著的《西藏文化史》 *A Cultural History of Tibet*[1968]52-53。)不管这两种仪式的实际情况如何,人们都注意到,松赞干布并非因为他的儿子继位而被杀,相反,在衮松贡赞(Gun srong gun brtsan)刚统治五年就死去时他又重新出现。请参阅下文注[31]。

[30] 见拙文"中亚驻伊斯兰卫军早期史的诸方面考"(Aspects of the Early History of the Central Asian Guard Corps in Islam,1984a)。

[31] 见 *OTC*,iv。在 *OTC*,ii里载,这次战绩归功于囊日属下的大臣孟西多热芒察(Mon Khri do re mang tshab)。

[32] 注意,据*OTC*,ii所载,森波杰的领土是以畿曲河(Skyi Chu)和彭波('Phanpo)为中心。

[33] 即使在现代Bod也经常用来表示"中藏"(Central Tibet)。(也见导言中的讨论。)

[34] 大论尚囊(Minister Zan snan)甚至唱道"南方的竹子"打败了野牛——北方游牧者的象征 (*OTC*,iv)。

[35] 参见乌瑞(G. Uray)的"'A-za公国历史纪要"(The Annals of the 'A-za Principality,1978)。关于他们的语言,请参阅李盖第(L. Ligeti)的"Le Tabghatch"(1970)和巴考(J. Bacot)的文章"Reconnaissance en haute Asie septenyrionale par cinq envoyes ouigours au VⅢe sis-cke"(1957)第28—29行所发表P. T. 1283号写卷,上面所说契丹(Khitan)和吐谷浑的语言(及文化特征)或多或少有些相同。试比较Moriyasu在"Chibetto-go shiryo chu ni arawareru Hoppo minzoku——Dru-go to Hor——"(1977a:21,34)一文中关于这份很有价值的文献的研究成果。

[36] 比较莫勒(G. Mole)的著作《从北魏到五代时期的吐谷浑》(*The T'u-yu-hun from the Northern Wei to the Time of Five Dynasties*,1970)。

[37] 见SS. 83:1859;比较PS,96:3194。

[38] 见莫勒,1970:150(注378)。

[39] 莫勒1970:44,146(注370)误将他们的征服地域扩大了。

[40] 见 *TCTC*,181:5641。试比较莫勒,1970:44,146(注370)。

[41] 见 *TCTC*,181:5644;莫勒,1970:148—149(注378)。这两座"城池"(赤水城和曼头城—试比较莫勒,1970:102[注125],133[注281])好象是真正的城市,并不仅仅是要塞。

[42] 见莫勒1970:44—45,48。这里用"唐兀惕"(tangut)这个名称来表示唐朝汉文史料里通常所说的党项族人。

[43] SS,83:1859。

[44] 关于嘉良夷等于嘉戎之论,请见白桂滋,1977:128及其以下各处。

[45] *SS*,83:1858—1859。

[46] 例证请阅 *CHC*,3:500和C. Suzuki的"中国与亚洲内陆的关系"(China's Relations with Inner Asia,1968)。

[47] *SS*,83:1859; *PS*,96:3194。

[48] 估计吐蕃国王一般要年满13周岁才能即位。据藏族史家们的记述,这

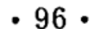
位继位者(囊日松赞)显然是在年满13岁时——当他的父王“逝世”或者被杀(见Hoffmann,1975:40-41)以后才登上王位的——这个年龄被认为是最低限度。所以,假定他至少要在13岁时才向中国派出第一位使节的话,松赞干布不可能晚于公元621年出生。既然“他的”儿子衮松衮赞(Gun sron gun brtsan)13岁时即位(据史料称)并统治了五年——参阅W.夏格巴《西藏政治史》(Tibet:A Political History,1967:25)——这个儿子不可能晚于公元628年出生。因为松赞干布是在其父死后即位的,那么似乎囊日松赞就不可能死于618年之后。夏格巴根据某些藏文史料推断出囊日死于公元617年(Shakapa,1967:25)。这种差异可能是因为藏历年同西方历年不能确切对应之故。请参阅上文注12。

[49] G. Mole,1970:48。

[50] 对Tibet汉文里现在念成Tu-fan(吐蕃),但它与该国本来的名称Bod毫无关系,这早在半个世纪以前就被伯希和所论证。对此结论人们或许会补充说,Bon这个词(藏传佛教两大类型之一的名称)同样也跟Tibet(尤其是汉语里的标音Tu-fan)无关,大概与Bod也无联系。参阅伯希和“关于某些藏文名称的汉文标音”(1915:19-20)和白桂滋(1977:118-126)。

[51] 白桂滋,1977:161—163(注77)。

[52] *OTC*,vi。



藏传佛教萨迦派的兴亡(续完)

(意大利)伯戴克 著
王启龙 译
王 尧 校

第五章 元代萨迦统治的衰亡

一、帕木竹派的崛起:最初的艰难岁月

从14世纪20年代末期起,中藏多少有些停滞不前的形势开始变化,主要是因为帕木竹派本钦绛曲坚赞(བྱང་ཆུབ་རྒྱལ་མཚན་,1302—64)永不安份的精神、才能和顽强的毅力所致。

关于萨迦派晚期,我们的主要史料以绛曲坚赞的自传(LANG:《朗氏家族史》)为代表,这是一本部头硕大、文字冗赘、语言艰涩的文献,然而又是一流的史学著作。常常难以翻译,它的语言既受14世纪藏语口语的影响,又受蒙古政府官话术语的影响;既有翻译的,又有转写的。当然,它所提供的只是诸事件片面的、有偏见的记载,需要与其他史料仔细参照对比。

LANG里年代纪述颇有欠缺，但却史料充足。总之，我们需要先简单介绍一下。在可见到的两种版本（请参阅“参考书目”），新近出的中文版，以12年一轮计算的方式只给出了1322—1347年间的（历史事件发生）时间。印度版以60年一轮的方式给出了全部的年代。但是，不难看出，后者一定是在12年一轮系统基础上的再次翻版。捡阅一下KARMA里丰富的材料和准确年代记载使我们得出了这个结论。1347年之后，两种版本均以60年一轮的方式记载年代，应该可以信赖。

为给以下的年代里发生的决定性事件之描述作准备，我想应该先鸟瞰一下14世纪30年代早期西藏政治中占主流的各种主要因素。

仁钦扎（རིན་ཆེན་གྲགས）的那场混乱插曲过后，下任帝师必定要给一位比其前任任期更长的人，这就是贡噶勒巴依迥乃坚赞（ཀུན་དགའ་ལེགས་པའི་འབྱུང་གནས་རྒྱལ་མཚན）之弟贡噶坚赞（ཀུན་དགའ་རྒྱལ་མཚན་，1310—1358）。此前他任过羌（ཐང?）国公、国师。被选为帝师后即于1331年召至宫中。那年7月，噶玛巴让迥多吉（ཀརྨ་པ་རང་བྱུང་རྡོ་རྗེ）在拉萨会见了他以及前来迎请他的那些帝国官员。[1]他赴京中庄严而缓慢的行程在汉文史料里屡被提及，记载的时间是1332年1月18日，4月2日和4月27日。[2]新皇帝（文宗）图贴木尔刚一即位，就于1333年7月19日任命（即确认）他为帝师。[3]他的权力在西藏得到了承认，这正如他1336年5月22日从大都的大寺发布的法旨（大概相当于藏文的བཅའ་ཡིག）[4]和夏鲁文献之Ⅷ所示，后者时间署为鼠年4月16日，几乎可以肯定是1348年5月14日。[5]他任帝师直至去世于北京。

除了萨迦派的特权地位之外，其他一些教派的某些喇嘛在14世纪上半叶也被邀至元朝宫廷。这里我们不去谈论他们，[6]但应有

一个例外，这就是黑帽(ཞྭ་ནག)支的噶玛巴，他在蒙古人的宫廷里似乎特受重视。我们已经谈过蒙哥汗时期的噶玛拔希。他的转世，第三世噶玛巴让迥多吉(རང་བྱུང་རྡོ་རྗེ)1331年接待了以工布参政(མགོན་པོ་ཚང་ཤིང，其他地方为ཚམ་ཤིང)为首的一批皇家使节，他们带来了皇帝的一封邀请信。噶玛巴接受了邀请，并于1332年11月6日抵大都。他在旅途中获知文宗图贴木尔皇帝驾崩的消息；在首都逗留期间，他成了宁宗皇帝懿璘灼质班早逝和孀居皇后摄政时盼望新皇帝(顺帝)惠宗妥欢贴木尔从华南归来这段历史时期的见证人。他甚至成了赞成和反对权臣艾尔铁木耳的两派之间的斡旋者。在这些场合中，他还能为朋友蔡巴派法主弄到国师头衔和大印。1333年夏天，妥欢贴木尔在大都即皇位，于是他为皇帝讲法。翌年，他向皇帝请假，皇帝准其请求，但条件是两年后他再返大都。这时，他为蔡巴却本贡噶多吉(ཚལ་པ་ཁྲི་དཔོན་ཀུན་དགའ་རྡོ་རྗེ)(其领地显然包括噶玛巴的居所相浦寺在内)获得了司徒头衔，并为粗浦寺(མཚུར་ཕུ)辖地内所有民众争取到免税之惠。他1334年离去，次年10月才到粗浦寺。

他好不容易到达那里，这时却又收到了孀居皇后的一封信，她提醒他记住自己的承诺。1336年8月，他在平章奇普查台(见下文)的陪同下又离开粗浦寺，于1337年初抵大都，直到他1339年6月21日逝于此地。[7]

从不同角度看来，让迥多吉旅行的详细描述都是非常有趣的。它给人一种生动活泼的印象，就好似某位外国牧师眼里所见到的元朝宫廷里发生的戏剧性事件。从语文学的观点看来，它让我们将一位有文化素养的藏人听到后音译下来的蒙文和汉文的名字和头衔继续进行比较。噶玛巴仿佛是小心翼翼地避开了政治上的纠缠，并满意地为他的蔡巴派朋友赢得了皇上宠爱的“分数”。在皇宫里显然颇受欢迎，让迥多吉没有任何潜伏着的野心，他肯定未被当作

帝师贡噶坚赞的敌人或对手，（事实上）他与帝师关系甚好。除了他回中原时受的盛大欢迎仪式外，他在家里进进出出没有什么特别之处。

在上述范围内，我们现在必须介绍一颗后起之星：帕木竹（ཕག་མོ་གྲུ）。这个万户（ཁྲི་སྐོར）总部在雅砻河谷谷口的乃东（སྣེའུ་གདོང），与帕木竹巴（ཕག་མོ་གྲུ་པ་，1110—1170）所建的教派不可分解地紧紧相联。该万户最先与止贡（འབྲི་ཁུང）有联系，直到其主寺邓萨梯寺（གདན་ས་ཐེལ）1198年建成为止。十年后，它在源于东北的古代朗氏家族（རླངས）后裔简嘎（སྤྱན་སྔ，1175—1255）的治下成为一个独立的辖区。1233年简嘎也当上了止贡寺主，1240年他在这里遇上了多尔达的入侵。在此五年之前，他的帕木竹寺主的职位已由其弟甲瓦仁波且（རྒྱལ་བ་རིན་པོ་ཆེ，1203—1267）接任。后者受蒙古人，尤其是旭烈兀的高度影响，他的份地就包括帕木竹在内，他曾三次向仁波且送过贵重礼品。

这导致了伊尔汗尼（Ilkhanid）治下的帕木竹万户的建立，由地方驻守（ཡུལ་བསྲུངས）代理；它先是由不同地方的官员统治，但不久就由朗氏家族成员统治了。所以，帕木竹的特点是，宗教中心邓萨梯寺和政治中心乃东并存，两者都由同一家族统治。去世之后被称之为泽西宁玛巴（ཚེས་བཞི་རྙིང་མ་པ་，1293—1360）的扎巴坚赞（གྲགས་པ་རྒྱལ་མཚན）在14世纪上半叶，即从1310年到他本人去世时一直担任法主；在半个世纪的时间里，他始终严格致力于宗教职责，几乎从未卷入政治中去。[8]

朗氏家族的首任本钦是多吉贝（རྡོ་རྗེ་དཔལ），他在1254年在乃东建造了行政建筑南杰（རྣམ་རྒྱལ）。[9]在当时特别的年代里，帕木竹万户包括旭烈兀及其后继者在藏的份地在内。即使是伊尔汗尼霸权

烟消云散之后，帕木竹的却本依然认为他们自己是已经扩充了的、包括蒙哥汗原先的封赐在内的广大地盘之继承人，依然觉得他们在经历连续不断的消弱。

旭烈兀原先的份地确实很大，在西边它就包括了纳里的一大块土地，“从哥戎多(ཀོ་རོན་མདོ)往上(即往西)，到波日关(སྤོ་རིག་ལ་རྩེ)以下(即往东)。[10]本钦贡噶桑波向多吉贝提出，将这块广袤但却偏远的土地与羊卓地方的，近得多的那喀则(སྣ་དཀར་རྩེ)交换。这个提议遇到了拒绝，于是本钦下毒除掉了昂日(མངའ་རིས)的行政官南巴拔希(གནམ་པ་དཔའ་ཤི)，结果这个地区又落入了萨迦的统治之下。[11]

在这块份地的中心，那南(སྣ་ནམ)和奥卡(འོལ་ཁ)两个地方被遗弃给了止贡派第二任贡巴(སྒོམ་པ)释迦仁钦(ཤཱཀྱ་རིན་ཆེན)。塘波且千户逃走了。[12]更为严重的是东南部失地更多，其中涅地(གཉལ)、谷旭(གྲུ་ཤུལ)、罗若(ལོ་རོ)、恰尔(བྱར)和厄地(འ或གཡའ)都属于原先给旭烈兀的封赐。对这些土地所有权之侵蚀是由恰罗扎瓦却杰贝(ཆག་ལོ་ཙ་བ་ཆོས་རྗེ་དཔལ,1197—1264)所引起的，他在行将去世之时还通过萨迦要员向皇帝获准，将涅麻定细(གཉལ་སྨད་སྙིང་བཞི)从帕木竹分离出来，这是环绕他自己的得乌拉寺(ཏྲེའུ་ར)的一块土地。[13]

最为恶劣的是雅桑(གཡའ་བཟངས)的退出，它原属帕木竹的一个千户。雅桑寺主通过对旭烈兀份地的地方驻守(ཡུལ་བསྲུངས)阔阔曲活动的诬陷，从忽必烈那儿得到一道圣旨(འཇའ་ས)，使其寺院地产都从帕木竹独立出来，并将它们建成一个对寺主亲戚粗卜沃(ཚལ་འབུམ་འོད)和侄子卜却沃(འབུམ་ཁྲི་འོད)有利的一个万户。这个封赠后来又得到了实质性的扩充，另一道圣旨划定了两个万户之间的分

界线，定在了哲拉(བྲེལ་ལ)关隘[14]。这份文献成了后来无休无止的争端根源，而帕木竹在斗争中总是一败涂地。

帕木竹的地盘和伊尔汗尼份地的核心地带是雅砻河谷下部。在那里及其附近一带，多吉贝修筑了12个城堡，每个城堡都是一块领地(གཞིས་ཀ་，豁卡)的中心。它们都托付给了亲戚或者当地贵族管理，具有高度的自治权。这种松散的组织明显促使了万户(规模)的缩小，故而“拥有万户之名，但实际上甚至还不足千户之半。[15]”

诚实而虔诚的多吉贝没有阻止这种分解进程的必要能量，他的后继者们则最为腐化无能。事情发展到了如此地步，以致于1295年王子铁木耳不花不得不应帕木竹法主之请求，以严重犯罪为由免去了却本宣奴永丹(ཁྲི་དཔོན་གཞོན་ནུ་ཡོན་ཏན)之职。[16]他把事态报告给了北京，在朝廷的诏令未达之前，万户由从王子的随员中、从萨迦和帕木竹挑选出来的一班官员治理，其中之一是以前旭烈兀王任命的地方驻守(ཡུལ་བསྲུངས)阔阔曲之子多吉僧格雅隆巴(རྡོ་རྗེ་སེང་གེ་ཡར་ལུང་པ)，而不是阔阔曲本人。[17]此至，伊尔汗尼大封主的地位完全消失了，除了给当地人留下一些记忆之外。

在这阴晦的画面上唯一的光点是法主扎巴仁钦(གྲགས་པ་རིན་……ཆེན)任命为本钦的那段时间(1300—1310)，王子铁木耳不花和帝师还授予他虎钮印，在宗教和世俗统治方面达到高潮有好些年头。他还想法赎回了某些失地。[18]

后来事情每况愈下。却本坚赞加布(ཁྲི་དཔོན་རྒྱལ་མཚན་སྐྱབ་，1318—1322)行为如此无耻，以致他后来在萨迦有帝师在场时被帝国金字使者仁钦扎(རིན་ཆེན་གྲགས)和贝丹(དཔལ་ལྡན)为首的佛教与西藏事务部(宣政院)分院控制下的宗教法庭审判。他被判有罪而被罢免，于是其职授予了法主扎巴坚赞(གྲགས་པ་རྒྱལ་མཚན)，后者则下台让予

其弟绛曲坚赞(བྱང་ཆུབ་རྒྱལ་མཚན)并获得准许。(藏历)1322年9月9日(即9月20日),绛曲坚赞凭籍帝师的一封信(བཀའ་ཤོག)和帝国金字使者的一道命令,收到了一个半官方的任命状。[19]刚过两年,他又收到了正式的任命文件,其中包括皇帝下的诏书(འཇའ་ས),帝师下的法旨(བཀའ་ཤོག)和王子搠思班的令旨。[20]这个特殊例子使我们了解到帝国行政事务所遵循的正规程序。它也表明,当时帝国和萨迦派对诸万户的统治依然牢不可破,没有问题。

因此,西藏历史上这段时期的主要人物就登上了历史舞台。他生于1302年,他的自传里对其少年时代叙述详备而赋有兴味。1315年,他被送往萨迦,在上师娘麦巴(བླ་མ་མཉམ་མེད་པ)的指导下作为学僧接受宗教教育。他几乎是马上就做出了管理世俗事务的选择。由于他对行政工作情有独衷,他在这方面接受了特别的训练。[21]

绛曲坚赞马上开始重新整顿自己的万户,他在数位前任的治下已备受欺凌。他牢牢抓住地产不放,对前景表现出了敏锐的智慧之光。于是,他组织了一帮忠诚的年轻人,他们后来在他处于危机和最后统治权的斗争中成为得力干将。其中最突出者是五世达赖喇嘛的祖先宣奴桑波(གཞོན་ནུ་བཟང་པོ),此人很快就当了他的大总管(གཉེར་པ)。[22]

他自己主要致力于收回落入邻近万户的地盘。[23]其中有四块地方成为这段时期争吵不休的焦点:哲木(འཛམས་མོ)、纳木(སྣ་མོ)、直古(དྲི་གུ)和泽蚌(ཚེ་སྤོང)及其金矿(གསེར་ཁ),后面两地通常合称为止泽(གྲི་ཚེས)。

他最初的步骤极不顺当。试图以军队杀却卧(འཁྲོས)骄横刚愎的管家之锐气,结果一败涂地。[24]后来他又想通过法律形式夺回已被雅桑(གཡའ་བཟངས)万户霸占的止泽地方。官司打到了本钦俄色

僧格座前，他在1325年作出了判决。虽然承认帕木竹有理，而实际上由于蔡巴派的不利影响，加上雅桑巴与本钦私交甚密，故而止泽依然还在雅桑巴手中。[25]

这一失败是漫长持久、令人厌烦的，既靠阴谋诡计，又靠武装实力的斗争之始。这一斗争很快就涉及到了由本钦本人操纵的，长期以来主宰着中藏政治生活的萨迦政府。

当初，好象帕木竹要直接通过帝国政府得到补偿。大概是与1327年帝师遗骸运回西藏时有关，皇帝派的金字使者是曾在萨迦与绛曲坚赞是同窗好友的藏族僧人司徒达玛坚赞(སི་ཏུ་དར་མ་རྒྱལ……མཚན)。在绛曲坚赞的请求下，并有本钦俄色僧格在场，他在贡塘开庭(ཁྲིམས་ར)审理此事，并命令止贡贡巴意希贝(འབྲི་ཁུང་སྒོམ་པ་ཡེ་ཤེས……དཔལ)和蔡巴贡噶多吉(ཚལ་པ་ཀུན་དགའ་རྡོ་རྗེ)将雅桑霸占的未德物归原主给了帕木竹。然而，他走之后这两位西藏贵族拖延时间，并表现出明显不满，这些地盘继续被雅桑巴把持。结果，等俄色僧格死后，此事就更难办了。[26]

大约就在同时，或许就在达玛坚赞抵藏之前，总之是在1327年，西藏政府上层发生了一场危险事件。本钦和萨迦辖区（或其中一部分）之间爆发了一场严重的争端，以致于连俄色僧格也带着自己的军队去攻打细脱(བཞི་ཐོག)。事态过于严峻，故而甚至有谣传说蒙古军队就要到来。夏鲁却本扎巴坚赞害怕卷入进去而逃生塔姆(འདམ)。由于蔡巴和康巴(ཁམས་པ)在拉萨打起来了，事态更趋恶化。幸运的是，噶玛巴成功地对此双方进行了调解。[27]萨迦政府内的麻烦仿佛也消散了，因为我们对此再未听说什么。而实质上，它是在LANG里给绝对静悄悄地隐去了。

俄色僧格大概死于1328年或1329年间，其却本之职由甲瓦桑波(རྒྱལ་བ་བཟང་པོ)接任。[28]他属于甲域(བྱ་ཡུལ་)万户的达格那(སྟག་ན)

家族，生于1268年，系达尔玛贡却之次子，其祖父格西仁钦仲珠是八思巴信徒。童年时期，他做了一场梦，说他是玛桑（མ་སངས）化身。他把自己与新任命的帝师贡（噶）坚（赞）之好运紧紧相联，[29]可能任命他为本钦的是帝师。

1329年，中藏经历了一次可疑的荣耀，即某位王子及其女儿来访。LANG里从未提到过什么王子之名（搠思班除外），这位特别的王子在别的地方也未提及，查汉文文献也无助益。但这个选择是有限的，因为LANG一丝不苟地区分了皇室成员（རྒྱལ་བུ；汉文是"亲王"）和非血亲王子（དབང；汉文是"诸王"）。依我之见，此人就是上文所说的第二位白兰王索南桑波（བསོད་ནམས་བཟང་པོ），他获得了对西藏三个却卡的某种权力。（这次来藏）他本人住在雅桑巴，而他的女儿为了在互相争斗的派别之间平衡关系，却住在乃东。这位王子也将不得不对这场由来已久的官司作出裁决。他将纳木（སྣ་མོ）、哲木（འབྲས་མོ）和泽蚌（ཚེ་སྤོང）及其金矿判给帕木竹；而直古（ཁྲི་གུ）及其属地确认归为雅桑。然后，他搬到雅隆河谷，在那里主持度过了1330年的新春佳节，并逗留了好长时间。这次长住，显然没有任何官方公务，给乌思的贵族们，尤其是对帕木竹来说是个沉重的负担。他在各地漫游，在全西藏毫无目的地转悠时，情况越变越糟。四年后（依藏历算，即1332年），王公贵族们倍加尊敬而又语气坚决地告诉他，这样滥用驿站有违法度（ལུགས་མེད），使驻守驿站的民户疲惫不堪，他们被迫为其怪诞的行为提供运输和私人方面的服务。他们还向工布参政（ཚམ་ཅིང）和德加沃（བདེ་རྒྱལ་འོད）都元帅请过愿，前者是于1331年5月为噶玛巴送皇上召请书而来藏的。事情至此就平息了下来。显然王子几乎是马上离去，这种贵族政治的专横行为趋于结束。[30]他死于安多，明显是在1332年或1333年。

新皇帝惠宗妥欢贴木尔继续了白兰王的封赠。他（在1333年或

稍后)将此头衔封给了索南桑波之堂弟，款氏家族都却(དུས་མཆོད)支系的创始人贡噶勒巴依迥乃坚赞(ཀུན་དགའ་ལེགས་པའི་འབྱུང་གནས་རྒྱལ་མཚན,1306—1336)，不可将此人与名字完全相同的帝师相混，帝师属于拉康(ལྷ་ཁང)支系。他娶了哥哥的遗孀布达甘(Bhundagan)公主。同往常一样，他受封了许多富贵荣华，王子头衔专有的大金印，水晶石托书(ཐོ་ཤུ)，[31]任命为同知(ཐོང་ཇི)和ཤིང་རི(显然是征理这个官衔，负责征收欠税之官)。[32] 一道诏书全权封他为吐蕃三却卡(ཆོས་ཁ)，即其兄原先管理的三道之统领。他的专门任务明显是在司法领域；但同其兄一样，他似乎从未施行过任何政治影响。他29岁时死于塞浦(སྣད་ཕུ)地区的鲁布察征(བྲིབས་ཚང་ཞིག)。[33]他有个女儿嫁给了芒域贡塘的统治者。[34]但是白兰王一职再次空位，而且是许多年头。

同时，好象甲瓦桑波(རྒྱལ་བ་བཟང་པོ)和一位叫恰贝坚赞(འཇམ……དཔལ་རྒྱལ་མཚན)的僧人被并列地任命为乌思藏、吐蕃等处宣慰使都元帅，诏书日期署为1330年2月21日，[35]前者不见于藏文文献。数年后，甲瓦桑波的后继者到来后，他就交权，但又在西藏呆了一段时间。1336年，他在粗浦寺会见了噶玛巴，他当时正要赴京出任佛教与西藏事务部(宣政院)的领导。[36]

新任本钦是旺秋贝(དབང་ཕྱུག་དཔལ)，绛曲坚赞1317年见到他时只是萨迦的小官。[37]在他安排到乌思藏之前，他当过宣政院的本钦(院使)。1333年初他抵达萨迦。[38]他立刻解决雅桑与帕木竹的争端，这在当时已成为西藏政治的一道强光，不可为帝国政府所忽视。[39]他向两派下召请令来到他的法庭上。绛曲坚赞当场申辩了自己的理由，倾向于(白兰)王最近的裁决。本钦要自行决断，暂时查封了纳木、哲木和金矿。一年以后他以80盎斯金子的价格将金矿

卖给了雅桑，又将哲木和纳木给了另外两个贵族。绛曲坚赞当然提出了抗议，但毫无用处。用武力夺回金矿的尝试也告失败，因为雅桑同过去一样有蔡巴作后盾。

1335年末或1336年初，皇帝妥欢贴木尔想更加牢靠地掌握西藏的施政，派出了两名官员，藏族司徒旺尊（སི་ཏུ་དབང་བརྩོན）和维吾尔族钦察台平章。他们负有双重任务：第一是迎请仁钦岗拉章的上师东约坚赞（དོན་ཡོད་རྒྱལ་མཚན）到首都，第二是对括户和税收进行一次总巡视和大复查。[40]第一项任务没有结果，因为东约坚赞当时没有离开过西藏。但第二个任务却圆满地完成了，主要是靠钦察台才完成的。

根据藏文文献，钦察台（གེབ་ཅག་རྟའ་，གེས་ཆག་རྟའི，གབ་ཆག་རྟེ，གྱི་ཕྱག···ཏ）是维吾儿统治阶层家族成员。[41]在汉文史料里他非常有名，其生平可从《元史》本纪里零散叙及的事迹中追溯大致历程。1323年1月10日，他被任命为宣政院使。[42]1328年短暂的内战中他表现出色，此后即当上中书省的平章政理和枢密院的头目。1330年，他被解职，财产被没收。但马上皇帝几乎是又赦免了他，任命他为四川行省平章。1331年8月，他再次被解职，并全家流放广东。然而，这次却未涉及他的财产。中央政府所列的官宦表中，虽然别的地方没有再次提到，但1333年表里又列有一位任平章政理的钦察台。[43]最后一次提到钦察台是1349年，当时他是知枢密院事，同时又被任命为中书省的平章（政事）。[44]

钦察台有一专门官员（ཐོ་ཞུ་ཤུ་རུ་གན）[45]陪伴，系巡视工作的助手，还负责收取所欠什一税（བཅུ་ཁ）。他们组成了佛教与西藏事务部（宣政院）的一个分院，随时随地带上有关官印。每到一处他们都给民众带来许多不安，随之而来的是“瘟疫、战争和劫掠”。[46]这些恐惧并非毫无根据。钦察台到达香地（ཤངས）的那个夏天，就建立了自

己的衙办(ཁྲིམས་ར)，当地人民惊恐万分。他们已经备受盘剥、拷打和压迫。[47]1336年8月，钦察台完成任务后来到了粗浦寺，见到了噶玛巴让迥多吉(ཀརྨ་པ་རང་བྱུང་རྡོ་རྗེ)，并亲自负责陪他到首都，路过塔姆(འདམ)时，钦察台及其他官员从噶玛巴受灌顶。[48]

如果说钦察台的出使仅仅是为了帝国政府的经济利益，那么其旅伴旺尊(དབང་བརྩོན)更多地与西藏贵族内部的斗争有关。旺秋尊珠(དབང་ཕྱུག་བརྩོན་འགྲུས，通常缩略为དབང་བརྩོན)是在皇宫里开始自己的(政治)生涯的，他在宫里住过许多年头。他在宫里涉入政事之事，在某有趣的文献中有证，说八思巴和忽必烈之间的契约书“正文存于中书省衙署(左司朗)处，其抄件由(失)必里索克丞相(བེག་སོ་ཁ་ཆིང་སང)交给我——本钦旺秋尊珠保管”。[49]བེག་སོ་ཁ་，应更正为བེག་བོ་ཁ，此即别不花(Beg Boqa，《元史》里又译玥路不花)，他1328年当上中(书省)丞(相)和枢密院使，但次年就因腐化而被撤职并判处。[50]这表明，旺尊1328年是宣政院高官。当然啦，他的本钦头衔代表着同宣政院院使一样的地位，而不是像萨迦的本钦。

旺尊抵藏很久以前，有团乌云聚集在帕木竹却本的头上。1332年到北京的帝师贡噶坚赞将坚赞加布的侄子(可能是侄子)索南坚赞纳入自己的保护之下，后者当时称帕木竹却本一职应属于他。帝师将其保护者的理由向宣政院作过陈述。当时还在首都的旺秋贝表示个人赞同，但他的行动受制于宣政院二号人物旺尊。然而，当旺秋贝离京赴萨迦时，旺尊接替了他任宣政院使并执司徒头衔。他又立刻服从帝师意愿行事，放弃支持绛曲坚赞，采取有利于申辩人的行动。[51]他与钦察台一起到中藏时就主动插手过此事。

1336年8月，旺尊和钦察台一起时，接受了噶玛巴的灌顶。[52]LANG里有一段非常浓缩而颇难理喻的文字表明，他陪同钦察台

和噶玛巴一直走到朵甘思。大概在这儿(虽然史料无如是说)他们达成协议,执行帝师的计划。[53]在这种非官方的鼓动下,旺尊回到中藏开始行动。绛曲坚赞应邀到多隆波(དོག་ལུམ་པོ)赴宴时中计被捕了。命令他承认索南坚赞为却本,并要他交出唯一可以使却本发布的任何命令产生合法性的虎钮印章。他拒绝了,同时设法给其总管宣奴桑波稍去指示,不要交出乃东。虽然他表示了要直接向帝国政府申辩之愿望,但他还是被囚入[蔡]贡塘的大牢中,长达93天,而且备受威逼拷打。坚强不屈的意志帮助他度过了这段时日,结果他被旺秋贝的继任者释放了。关于索南坚赞及其(无理)要求从此再未听说。这一事件的唯一结果是导致了绛曲坚赞和旺尊之间的切齿仇根。[54]

这一系列过程中本钦旺秋贝(དཔོན་ཆེན་དབང་ཕྱུག་དཔལ)的角色尚不清楚。1336年他在粗浦寺出席了宣读有关噶玛巴的圣旨仪式。[55]1337年他空出职位,为此萨迦议会赐给他在藏拉雅朵(གཙང་ལ་ཡར་གདོགས)的一块地产。[56]后来就只是偶尔提到他了,最后一次提到是1358年,[57]但他再未扮演政治角色。

新任本钦索南贝(དཔོན་ཆེན་བསོད་ནམས་དཔལ)是一系列最易被忘却的人物之一。关于他的背景毫不清楚。他是在1337年下半年[58]就任的,并任命都元帅多吉甲布(རྡོ་རྗེ་སྐྱབས)为助理本钦。为了使他反对帕木竹,蔡巴、塘波且和雅桑之间达成共识,这当然是在旺尊的推动下所为。打了一些无足轻重的小仗之后,多吉甲布要各方休战。[59]此后,索南贝就从这个舞台上消失了。尽管他愿望良好,但几乎人人都会因为他的软弱鄙视和怠慢他。据说他执政六七年,即最迟到1344年。不管怎样,他离职后绛曲坚赞始终对他备加尊重,并为他提供了一个避难之所。为了回报,索南贝向皇帝呈了一份保护帕木竹的报告,驳斥了帕木竹存叛乱意图这种诬告。[60]

索南贝很长的任期内发生的事件在我们的史料里静悄悄地滑过去了。然而，曾有一段时机是有望解决雅桑与帕木竹争端的。雅桑却本崩贝卧(འབྲུམ་དཔལ་འོད)去世时只留下一个叫楚崩卧(ཚུལ་……འབྲུམ་འོད)的幼子。萨迦议会建议绛曲坚赞收他为义子。绛曲坚赞说若归还金矿则收为义子。这个要求遭到拒绝，于是这个有政治家气度的计划宣告流产。[61]

二、帕木竹派的崛起：危机和胜利

大约在1344年，一场危机慢慢在中藏酿成，因为绛曲坚赞永不安静的雄心壮志遇到了越来越大的阻力。

与从前一样，萨迦法主们一直处在事态发展的范围之外。在那些年代里以及后来的一段时期，发生了某些变化。大法主喀尊(གདན་ས་ཆེན་པོ་མཁས་བཙུན)在1343去世的数年之前似乎就被迫空位，因为史料上说那段时间细脱和仁钦岗之间，正发生一场争端，还因为据说他的后继者及堂弟，仁钦岗拉章的东约坚赞（དོན་ཡོད་རྒྱལ་……མཚན，1310—1344)当时已占其位三年，即1340或至迟在1341年就任法主了。[63]其后继者是其弟，14世纪最伟大的萨迦派学者索南坚赞(བསོད་ནམས་རྒྱལ་མཚན་，1312—1375)，通常被誉为“喇嘛当巴”(བླ་མ་དམ་པ)。他1344年就职，据说只在任很短时间，弃职原因不明。[64]他的后继者是拉康(ལྷ་ཁང)支系的罗追坚赞(བློ་གྲོས་རྒྱལ་མཚན，1332—1365)，他一直担任到去世，有18年之久，即在位时间为1347—1365年。[65]其后由细脱拉章的贡噶仁钦(ཀུན་དགའ་རིན་ཆེན，1339—1399)接任，就任时期不详，为此其后继者们就任法主的时期也就难以知道。[66]这些僧人中似乎没有谁施展过公认的政治影响，或许“喇嘛当巴”和索南罗追坚赞(བསོད་ནམས་བློ་གྲོས་རྒྱལ་མཚན་，1332—1362)例

外，其中后者从未当过大法主（གདན་ས་ཆེན་པོ），而是去了北京，并作为元朝最后一任帝师逝世于此。对萨迦辖区连续接任的原则哪儿都未作过解释。然而，看起来这段时期，都是由年长资深的僧人前后接任。

大概是1344年，甲瓦桑波（རྒྱལ་བ་བཟང་པོ）再度被任命为本钦而回到西藏。在他供职于宣政院期间，给皇帝留下了极好的印象，封他为根本本钦（ཙ་བའི་དཔོན་ཆེན），即宣政院大院士。将先后两次在朝廷的时间加起来，他在中原共呆了18年。当他离开朝廷（再次回蕃）时，他向皇帝请求，赐给他香地（ཤངས）叶马岗（གཡེ་དམར་སྒང་།，即今地图上的Emargang）地区的一块封地。他在这儿的香通门（ཤངས་མཐོང་སྨོན）地方仿照皇宫样式修建了一座叫占杰康的行宫。他还修复了一座破旧小庙，并迎请索班智达晋美扎巴（སོ་པཎྜི་ཏ་འཇིགས་མེད་གྲགས······པ）来做教法首领，从分给自己的属民中两度征集僧差（བཙུན་ཁལ）。在叶马岗上部，他还建造了一座大佛塔（སྐུ་འབུམ），以纪念自己的父母，并迎请夏鲁的布顿（仁波且）来主持开光典礼。[67]

那几年曾有两次皇上钦差入藏。1344年，皇帝派一位名字古怪的蒙古人，叫羌巴拉（Jambhala）的管释官前去迎请布顿（བུ་སྟོན）入宫。[68]布顿谢绝邀请，但羌巴拉去访问蔡巴贡噶多吉（ཚལ་པ་ཀུན········དགའ་རྡོ་རྗེ）却有了结果，他为蔡巴提供了后来《乌兰史册》中撰写有关中国历史一章的素材。[69]

第二支钦差队伍是1345年[70]由达尔玛坚赞（དར་མ་རྒྱལ་མཚན）率领而来的，这是他二次进藏，由多吉加木副使（རྡོ་རྗེ་ལྷམ་ཏུ་བྱི），叶仙不花（Esen Boqa）侧院（ཨསྨན་སྦོ་ཁ་ཚེ་དབེན）[?]等人陪同。他负有三项重任：一是重建下格（ཤག）驿站；二是恢复纳里社会秩序；三是对西藏

三却卡进行一次新的审查。他到后实际上是拒绝坐上法庭审理雅桑和帕木竹之间的官司，而是马上离开到纳里去了，那儿爆发了一场叛乱。他此时的行为简直是对元代——萨迦行政方法的一种讽刺。他和同事们带上一道诏令（འཇའ་ས）称，如果纳里的权力人物（མངའ་རིས་མངའ་བདག，即芒域贡塘的统领）和祥氏（ཞང）堪布在40天内亲自来降即可免罪；否则将受尽惩罚，诏令宣布才有18天时，祥氏堪布及其儿子就投降了本钦甲瓦桑波。三天后，他竟公然无耻地在违反诏令的情况下，将祥氏堪布父子及其随员统统处死。为了嘉奖这种彻头彻尾的欺骗行径，派人送了一份陈情书至皇宫，请求为达尔玛坚赞和甲瓦桑波赐赠礼品、加官晋爵。关于此事，可能当时皇帝的金字使者记得清楚，当他谈到一封信时（此信有几行显然是曾被掐头去尾的文字已由布顿保存）说，除那些专心修习的民户（མཁས་བཙུན）外，其他民户（纳里反叛者（?）གདང་བརྒྱད）都将被流放。[71]

完成纳里的任务之后，达尔玛坚赞在回去的途中路过雅隆。这次绛曲坚赞有机会向他展示自己得到的所有的封赐文件了。达尔玛坚赞非常满意，甚至惊愕不已，称有此证据岂容争辩。但是，尽管他这次来访的话说得漂亮，可没有实际结果。[72]

同时，公开的战火已经点燃。1346年8月23日，[73]帕木竹受到了雅桑巴驻涅地（གཉལ）和俄地（དེ）军队之攻击。他们刚刚初战告捷，马上就被绛曲坚赞的人马击退，而且是一败涂地。然后帕木竹同意休战，但要交换人质作保。[74]

由于雅桑巴的自身力量已经证实难以匹敌，于他先向甲瓦桑波，然后又去纳里求援。本钦采纳了喇嘛衮邦巴（ཀུན་སྤངས་པ）[75]和萨迦议员们的建议，他们共同推举绛曲坚赞尊敬的老师年梅巴（མཉམ་མེད་པ）喇嘛为调停人。后者当着双方在场简单谈了谈此事，然

后休会一月，因为关于此案的所有文件都保存在萨迦。[76]

与此同时，衮邦巴和甲瓦桑波密谋了杀害绛曲坚赞的计划，接管乃东和帕木竹万户，由本钦伙同蔡巴，直接管理雅桑、帕木竹和塘波且。面临这一严重威胁，绛曲坚赞写信给本钦表示自己对萨迦没有任何不忠之心，但这毫无效果。然而，对此合并计划我们再未听说什么，但至少又召开了一次平等的审判会。在南加冲（རྣམ་རྒྱལ་ཚེམས།，位于乃东以下），帕木竹的与会者贝仁（དཔལ་རིན）被本钦逮捕，随后绛曲坚赞本人和雅桑巴被捕，关押在不同的大厦内[73]。

此后不久，甲瓦桑波公开露面了。他命令绛曲坚赞交出乃东，并要将此地作为蒙古都元帅叶仙花雅（Esen Qaya）之官邸。然而，他又匆忙地放走宣奴桑波，希望他毫不迟疑地接管乃东城堡（རྫེ）。这位忠诚的管家确实去了城堡，但只是为了把它布置成防卫状态。他与城堡的其他头目都拒绝接受叶仙花雅，后者只好自己住在了城堡脚下的行政大楼南迦江卡（རྣམ་རྒྱལ་ལྷུང་ཁ）。绛曲坚赞预料到目前的局势进展，知道本钦会想法从他那儿通出一道交出城堡的命令。于是他设法烧毁了唯一能使他将被迫签署的命令生效的官印。数日后，雅桑巴宣告无罪而被释放，僧波且巴也自由了。放了贝仁，这样他就可以带上主人的投降令到城堡了。但绛曲坚赞成功地秘密捎去口信，任何此类命令无效。结果，宣奴桑波继续坚守其位。[78]

这时，本钦要诉诸武力了。绛曲坚赞被剥衣、捆绑、鞭挞了七十鞭。几天之后又被施予此类酷刑，他总共挨了135鞭，伤痕累累，使他痛苦不堪好几个月。虽然大轨范师索南罗追坚赞（སློབ་དཔོན་ཆེན་པོ་བསོད་ནམས་བློ་གྲོས་རྒྱལ་མཚན）来后减轻了他的皮肉之苦，但他还被公开示众受辱。本钦不敢再行拷打，但却将囚犯押解到了萨迦附近的一个小地方。这是非常痛苦的旅程，沿途雷雨交加，洪水泛滥。[79]

同时，本钦与其军队到了拉隆(ར་ལུང)，在那儿建起自己的政权，听取被顿仁(དུང་རེང，见下文)地方劫盗抢劫的民众诉苦申冤。这时是1347年2月。[80]

这时旺尊来到了达姆(དམ)，从甲瓦桑波手里接过了本钦之职。在此之前的数月内，他的活动我们一无所知，可能是到了北京。[81]至此，有几个人，其中包括帕木竹法主提出抗议，因为这种残无人道的刑法施加在了这个高贵家族的一位杰出人物身上。这种公众舆论的不断支持丝毫未能改变绛曲坚赞的命运，他又被监禁了好几个月，直到人人都为此没完没了的事态厌倦为止。我们从其他史料中获知，甲瓦桑波对(旺尊)接任了他的职位厌恨在心，就与帕木竹巴达成了秘密协议。[82]在他的支持下，终于寻觅到了打破此僵局的办法。大喇嘛(未给出名字)提出了临时裁决方案，据此绛曲坚赞有条件地获得了自由。玛基巴(མ་གཅིག་པ)[83]和喇嘛年麦巴(མཉམ་མེད་པ)为他作保，他保证只要召唤他本人即刻到萨迦听候最后审判。这个解决办法是在1347年12月19日在博东厄(བོ་དོང་ཨེ)达成的。[84]1348年初，他在古如岗(གུ་རུ་སྒང)面见了大喇嘛，然后他终于回到了乃东，沿途受到其领地内人民的热烈欢迎。[85]

绛曲坚赞的官员们马上对他被迫答应的条件之有效性提出了问题。宣奴桑波等官员坚持认为他不要去理会萨迦的任何召请。绛曲坚赞先不同意，但后来他本人被说服了。只是为了其属民的幸福和康乐着想，他也同意续任或者说重任万户之职。在一次很长的讲话中，他重申了对乃东及其人民之关心，重申了尽管未得好报，但他一如既往的对旺尊之忠诚行为。[86]

形势最终明显地趋于恶化。旺尊暴露了他变本加厉的仇恨，并虐待帕木竹巴的一些仆人。他一回到萨迦，就开始准备战争，同时向朝廷送去陈情书，诬告绛曲坚赞要叛乱。这一次，本钦把事情看

得过于严重，组织了一场大规模的进攻。

这个波及全藏的行动标志了这些事态发展的一个转折点。这样一来，它再也不是在萨迦政权裁决下的相邻领地之间的争吵了。雅桑巴退出了舞台，其作为绛曲坚赞主要敌人的位置由有蔡巴全心全意作后盾的本钦本人取代。蔡巴统治着以吉曲下游（སྐྱིད་སྨད།，即拉萨河下游）为中心、包括拉萨市在内的大片地区。他们以忽必烈的一道特许令而拥有此地，还把其政权扩张到堆龙（སྟོད་ལུང）、甲奇（ཞ་ཁྲི）和都波（དོལ་པོ）、琼波（འཕྱོངས་པོ ＝ འཕྱོངས་རྒྱས）、甲门（རྒྱ་སྨན）。理论上说甚至还有俄地、达格和涅地，然而后面这些地方从未生效。[87]

旺尊调集所有的执法军队，[88]从乌思藏和纳里来的蒙古人和藏人。大军挺进了堆隆巴。面临一场最为严重的威胁，绛曲坚赞命令牢固加强门噶尔扎西顿（སྨོན་མཁར་བཀྲ་ཤིས་གདོན），并把他的全部军队集中于此。[89]

1348年8月26日，旺尊的军队来犯门噶尔。帕木竹巴的一支前哨兵队镇守住了帕巴纳（要塞），虽然只有二十来人，但他们在晋地（ཞིང）要塞成功地阻击了敌人大军。几天后，宣奴桑波率领的帕木竹巴军队夜袭了驻在洪波顿（ལྷུམ་པོ་སྒངས）的萨迦军队，后者突然一片慌乱，本钦只好退却。宣奴桑波截断了（敌军的）联系，迅速向驻扎有蔡巴、羊卓巴和雅桑巴军队的塘波且地方挺进。接下来的战斗（9月2日）是帕木竹巴取胜，特别是他的人马（ད་ཏ）更为出色。[90]

接着是向琼结（འཕྱོངས་རྒྱས）的进军大获成功，土地被夺，树林被砍，这似乎是一场在当时来说极不寻常的残暴的毁灭性战争行为。后来，帕木竹巴向西边的扎基（ཞ་ཁྲི）进军。到村子附近时，他们与蔡巴军队的一支主力相遇交上了火，接受了甸巴（གཞུང་པ）一小队人

马的归降。[91]

此时处于困境中的蔡巴却本请求大轨范师索南罗追坚赞出来调解，后者安排休战，着手对绛曲坚赞占有扎基河谷的合法性进行审查，同时将此地纳入他的司法监控(དབང་ལག)之下。[92]

1348年夏末发生的这些事情给整个局势带来了变化。此时人人皆知绛曲坚赞再也不是一个面临毁灭性危机的小小家臣，而是全藏区崛起的足可与本钦抗衡的新生力量——尽管还要在萨迦统辖之下混口饭吃。然而，尽管本钦连连失败(不是毁灭性的)，但他依然轻蔑地拒绝了所有的和平建议，竭力重振其军。与此同时，他完全忽视了自己的职责，即为曾被皇帝邀请入宫的大转范师的旅程作准备。自然，这使他失去了那位尊敬的老僧人应有的支持。由于在这方面期望渺茫，旺尊又转向止贡，想在那儿获得法主和贡巴贡噶仁钦(ཀུན་དགའ་རིན་ཆེན)的支持。他们自己对他的处境深表同情，但要等到战争打起来后再决定出面调停。[93]

好象是要进行一场殊死的较量，执法军向帕木竹开进。绛曲坚赞从他的万户雅堆(ཡར་སྟོད)召集了所有的军队，历尽艰辛才使他们会合在一起。门噶尔要塞守固严密，本钦无法攻克，无法打退要塞的抵抗，于是就毁灭整河谷，砍伐树木，推倒房子寺庙寺。这下又轮到绛曲坚赞请求大轨范师来调停了，他先有些犹豫，但后来还是为此而穿过藏布江，来到恰珠(ཁ་འབྲུག)。本钦及其盟军当然只得向他表示敬意。事态僵持着时，旺尊只好将其军队分成几路以装备食物和粮食。绛曲坚赞立即乘机夺回阵地(1349年4月19日)并收回了大部分失地。[94]

在索南罗追坚赞的调停中，都元帅多吉甲布是个能干的谈判家，都依然毫无收获，精疲力竭的蔡巴只好讲条件了。绛曲坚赞要求让出扎基，放弃对琼结的拥有权，还要交出蔡巴却本独子作为人

质。这些苛刻的条件未被立即接受。但本钦的活动好象已经瘫痪无力，绛曲坚赞就强制占领了扎基、都波(རྡོལ)和匈地(གཞུང)，[95]并继续向昂地(འོན)挺进，在乌思南部地区大获全胜。同时，本钦在朵隆巴(རྡོག་ལུམ་པ)取得了一些小胜。可是最后，由于对调停者的公正裁决表示绝望，他开始退兵，执法军(ཁྲིམས་དམག)显然四散而逃。从此以后，本钦处于防御状态，而帕木竹则成为乌思地区最强大的军事政权。[96]

1350年2月，绛曲坚赞占领了藏布江上的工嘎(གོང་དཀར)要塞，这是全地区的战略关键。于是，多甘思的襄巴扎巴贝和西尼伯尔雅则(ཡ་རྩེ)率领的使者又出面进行调停。[97]他们安排的休战是短暂的，旺尊的人马四月在凶猛地攻打工嘎，当他们试图渡过藏布江时有许多人被杀死或溺死。报复非常迅速，绛曲坚赞将其占领区扩展到了藏拉亚朵和雅贡塘(ཡར་གྲུང་ཐང)。蔡巴终于认输，并交出独子作为人质。[98]这意味着作为政治实体的蔡巴万户之终结。它失去了其大片土地，再也不是西藏政治中的重要因素了。[99]这样一来，蔡巴万户的组成部分之一的拉萨市，就落入了帕木竹巴的控制之下，并委托给了甲热(ཀྱ་རེ)寺法座管理。[100]

这就使绛曲坚赞可直接与止贡接触了，后者自1290年后得到复兴，再度成为可以抗衡的力量，当时是贡巴贡噶仁钦(སྒོམ་པ་ཀུན…དགའ་རིན་ཆེན)统治。绛曲坚赞去拜访了他，并解释他明显地是非法与本钦作对的原委。然而，止贡反对他侵占蔡地(མཚལ)和甲马(ཀྱ…མ)，因而未能达成任何协议。[101]

1350年初，西藏僧侣的杰出领袖们在饶布尊(རབ་བཙུན)会谈，讨论全地区和平的可能性，布顿也出席了。绛曲坚赞在都元帅宣奴

坚赞和贡巴发布了安全保护令的情况下参加了会议。他发表了长篇演讲，叙说了从前帕木竹与萨迦之间的正确关系，并为他与止贡保持友好关系数年之后如今不和而惋惜。这次会议除了敦促各方暂时禁止敌对态度之外，未达成任何协定。[102]

绛曲坚赞对萨迦政权的反对以及他不断的成功引起了帝国政府的重视。帝国政府是否充分掌握了这些年来所发生事件的关键之处，可以置疑。无论如何，必须采取措施以便搜集到直接信息，设法平息中藏地区广泛的动荡平安。为此，派去了一批等级很高的钦差，其中包括一位王子(རྒྱལ་བུ)和宣政院的一名院使。我们的主要史料(LANG)未给出姓名，但另有两种文献告诉我们，这位王子是贡却巴(དཀོན་མཆོག་པ)，这位院使是南喀贝(ནམ་མཁའ་དཔལ)。[103]贡却巴显然是对王子姓名Ratna或Ratnaśri的藏译，他于1332年曾带走第二世噶玛巴让迥多吉(རང་བྱུང་རྡོ་རྗེ)作为自己的宗教老师，1356年曾给第三世噶玛巴饶巴依多吉(རོལ་པའི་རྡོ་རྗེ)送去礼品。[104]我们在某种程度上可把他认定为铁木耳不花之孙阿剌忒纳失里，他在1328年被任命为西番王，1329年为豫(yü)王。[105]1330年他被派去平定西番叛乱。[106]1356年，他出征陕西，[107]大概就是从此地将礼物送去给噶玛巴的。1350年，在其弟(གཅུང)即乞伯(kiba)或亦思班陪同下进藏。[108]至于南喀贝，其名首次出现于1334年，当时在一道关于将Chung-feng和尚佛法作品结集的诏令里提到了同知南哥班(ནམ་ཀ་པན)。后来又出现于1336年，是说官员(米钦)南喀贝之弟(ནུ་བོ)为噶玛巴送去一封孀居皇后之邀请书。[109]1347年，他作为达鲁花赤被派驻西藏。[110]

王子在朵甘思呆了一段时间，但大院使(དབེན་ཀན)，即南喀贝在他之前到西藏。由于止贡是从北方而来沿途所遇之第一个万户，

他就去拜访了贡巴(སྒོམ་པ)，同他就局势交换意见。[111]后来绛曲坚赞在贡塘见到了他俩，当贡巴回到北方去接王子时，他就向院使通报了争端详情。事情变得更加复杂，这时明显可见钦差内部缺乏团结。根据有关条文和宣政院的一道法令，院使拥有了行宣政院（宣政院分院）头目之头衔和印章。如此，他的权力应大于王子。然而，王子却有一份证明他独立于宣政院的文件。[112]难怪此二人几乎马上就发生了冲突，其间的不和扩大成了公开的仇视，将帝国政府内蒙古人派别之间的矛盾带入了西藏。

绛曲坚赞对院使最为尊敬，后者建议他亲自去，或至少要派使者入朝求取爵位，并答应对此他将鼎力相助。绛曲坚赞就依此照办，派喜饶多吉(ཤེས་རབ་རྡོ་རྗེ)和康琼旺秋(ཁམས་ཆུང་དབང་ཕྱུག)在院使的某些蒙古随从的陪同下进京。他们受到了丞相的接待，并觐见了皇帝。但他们得到的比预期的少，即由佛教与西藏事务部（宣政院）颁布法令，赐予万户两台银印，并部分地免除了驿站徭役和其他一些小恩小惠。[113]

院使南喀贝试图公正行事。他要求绛曲坚赞放弃对甲奇(གྱ་ཆི)和琼结(འཕྱོངས་རྒྱས)的占有权。审查了旭烈兀颁发的旧文件之后，他确定了帕木竹对塘波且的所有权，但在其他方面做出的决定则大大有利于蔡巴。止贡也跳出来抓住这个有利时机拿回了几块地盘。[114]

过段时间之后，阿剌忒纳失里王子也到了中藏。他召绛曲坚赞去向他表示应有的尊崇，后者拒绝了，说他已经这样对待过院使，这就足够了。这一抗命行为当然使王子成为其敌对派，他就允许贡巴攻打工嘎(གོང་དཀར)。王子的卫兵(རེས་པ;)和止贡的家丁(བཟའ……དམག)通过藏拉雅朵向前进军，一路上烧杀掳抢。[115]同时阿剌忒纳失里见到了院使，他俩之间发生了一场真正的争吵，王子从南喀贝

手里抢去大印和诏令。然后他独揽大权，着手对乌思藏蒙古行政机关的上层进行大换班。他任命自己的随从丁居为蒙古驻军的都元帅。不知因为什么原因，他解除了本钦的职务，并重新任命甲瓦桑波(རྒྱལ་བ་བཟང་པོ)取而代之。[116]他们就一起向工嘎进发。

绛曲坚赞为保卫自己的土地作好了准备。院使曾把他纳入了自己的保护之列，但此时却不听绛曲坚赞劝告，而是决定返回藏布江北。绛曲坚赞也就派人护送他去。于是，王子就设法要在约西康(ཡོལ་གཟིམས་ཁང)抓住院使，但他的人马也遭到了伏击，有五名王子的随从被杀，多人重伤。王子逃到堆隆普(སྟོད་ལུང་ཕུ)。当院使和帕木竹的士兵们追击到此时，他放弃了拉萨地区，退却到了彭域(འཕན་ཡུལ)。甚至在那里他不感到不安全，准备逃到当拉山(གདང་ལ)，但经都元帅宣奴坚赞的阻拦和说服，他同意与院使会面和谈。[117]

这些进展显然遭到当时乌思北部地区的主要势力止贡巴的不断仇视。止贡世俗施政机关的头目，大贡巴贡噶仁钦去援救王子，在他的支持下王子才得予回到南方。当然啦，止贡和帕木竹之间的关系现在已经极度紧张，对多热(རྡོ་རོ།，即多谷)所有权的争吵立刻导致了一场公开的争端。帕木竹巴获胜，王子再度逃走，这次是逃到离噶玛巴住刹粗浦寺不远的充塔(མཚོར་མདའ)。[118]此后，他从历史舞台上消失。显然，他在西藏已经尝尽苦头，回到中原去了。此事发生在1351年。院使呆的时间稍长一些，1352年，南喀贝院使(ནམ་མཁའ་དཔལ་དཔོན་ཤི)到粗浦寺向噶玛巴告辞。[119]

索南罗追坚赞（བསོད་ནམས་བློ་གྲོས་རྒྱལ་མཚན）和（前）本钦旺秋贝(དབང་ཕྱུག་དཔལ)想法为帕木竹和止贡调解。他们安排的停战，很快给从梅竹(མལ་གྲོ)地方来入侵文浦(འོན་ཕུ)、在河谷里烧毁树木的止贡士兵所断送。帕木竹派的军队前去营救，并把他们的旗帜插上了

文地(འོན)的扎马塘(ཟ་མ་ཐང་།)。绛曲坚赞给小贡巴释迦桑波(ཤཱཀྱ……བཟང་པོ)去了一封义正辞严的信，谴责他使局势恶化。帕木竹法主想与止贡的同行促进和平，但他的使者却遭到了后者的拒绝。所以难免又要摊牌了。贡巴率军南进，进入文浦，一场决定性的战役在扎果(ཟ་སྒོར)打起来了。[120]结果止贡军队大败，损失惨重。贡巴贡噶仁钦获准逃走。小贡巴从彭域地方召集军队，试图挽回止贡败局，在孜喀(རྩེ་ཁ)地方被击败。在两次交战中，共有363人被擒。然而，绛曲坚赞不想霸得太远，于是达成了协议，双方俘虏获释。贡噶仁钦刚为这项协议盖过大印不久，就死了，释迦桑波接替其位任大贡巴。这些事件粉碎了止贡巴的军事力量。他们或许暗地里心怀仇怨，但再也不敢公开与绛曲坚赞的霸权作对了。[121]

这次重大成功之后，绛曲坚赞的政治活动中显得平静一些。这显然是他统治乌思地方的巩固时期。另外，他完全忙于藏布江上泽塘(རྩེས་ཐང)大寺的修建和捐助，该寺法座一直系其家族所继承。工程1351年开工，翌年竣工。[122]

实际上，那些年头西藏最南部也常在打些小仗，帕木竹巴没有参加。是由敦仁(དུང་རིང)——即在喜马拉雅北麓专门抢劫的不明部落组织引起。他们分成两支，南支(ལྷོ་དུད意为“南方敦仁”)位于娘堆(ཉང་སྟོད)上部，曲比河谷，以及不丹西部的哈和巴若；东支(ཤར……དུང意为“东方敦仁”)位于洛扎，也许扩展到了芒域和不丹东部。1340年，他们的劫掠行为就已迫使萨迦政权组织远征军去攻打罗敦(ལྷོ་དུང་།，即南支)。大获全胜，敦仁被镇压，并进行了一次括户，以便将他们纳入中藏行政范围。这次成功好景不常，1347年又出麻烦而且更加严重，所以在1351年，注定要对他们采取一次联合行动了。这时萨迦政府已不重要。乌思藏诸万户召集了一支军队，兵分

三路进发。敦仁首领敦珠达(རྫོན་གྲུབ་དར)被迫向东退却，他的两地百姓已被分开(没有联系)1352年，罗敦(སྙོ་དྭང)因为其首领们在巴日(ཕག་རི)被残酷杀害而受到致命的打击。两年后，他们终于被迫投降。敦珠达和夏敦(ཤར་དྭང་།，意为东方敦人)看见戏已收场， 就请求投降。 1353年达成协议(夏敦的首领们在江孜统治者帕巴贝桑(འཕགས་པ་དཔལ་བཟང)手下做了小官。此后再未听说过他们了。[123]

1351—1353年的征战使帕巴贝桑在娘曲河谷地位猛升而大有影响，为后来的江孜"王朝"奠定了基础。虽然他们从未与正处上升时期的帕木竹巴作对，但他们及其家人始终是萨迦派和蒙古人的忠实臣民和支持者。

上文已经说过，绛曲坚赞对这些事情毫不在意，总之它们不过是在山区崎岖多石，巴掌大一块地方上的事情。无论如何他都不予关心。

同样也发生了另一件事：捌思班之孙，镇西武靖王卜拉尼阿的西藏之行中，1353年他在夏鲁访问了布敦，从他那儿获得了(佛教)指示；为了回报，他答应在其地盘上的罪犯可以从轻处刑。[124]看起来，尽管王子的先辈们在中藏享有特殊地位，但他似乎禁绝参与那儿的政治活动。同年，布顿本人还长期访问了萨迦，与款氏家族的喇嘛们互相研习佛教教义。[125]

1353年7月，绛曲坚赞新建立起来的乌思政权最后一次面临挑战。萨迦议会最有影响的人物之一，喇嘛衮邦巴(ཀུན་སྤངས་པ)给止贡派去援兵，最后由止贡、雅桑和朗巴扎旺(ནང་པ་གྲགས་དབང་།)起来率领这支联军。在危险面前，绛曲坚赞审慎地重新布署了自己的军队。他的防御性战略非常成功，联军只好退却；像往常一样，留下了焚烧和捣毁之痕迹，甚至连桑耶寺(བསམ་ཡས)也祸及其中。朗巴扎

旺自己在拉萨郊区立脚，他占领着仲巴日(སྒོམ་པ་རི)山；而帕木竹巴占领了甲喀日山(ཞུགས་ཁ་རི་，显然是现在的ཞུགས་པ་རི)。当那里还继续发生零星战斗时，从涅地而来由雅桑却本朋扎维(འབྲུམ་གྲགས་འོད)率领的一支约850人的军队向洪波泽(ལྷུན་པོ་རྩེ)进发，从东南方攻打帕木竹。他们在那儿被(帕木竹人马)包围，只好投降。这就消灭了雅桑的最后一次挣扎，这个万户再未从这次打击中复元，其大部分土地财产转移到了绛曲坚赞手中。[126]

之前，喇嘛当巴索南坚赞(བླ་མ་དམ་པ་བསོད་ནམས་རྒྱལ་མཚན)曾亲自插手此事。他致信绛曲坚赞，建设召集一次会谈，以便他和本钦甲瓦桑波之间达成谅解。我们注意到，在近几个月的战斗中甲瓦桑波好象都没参加，对这个主意帕木竹巴首领也并不反对，但眼下他被召去与涅地来犯之军交战去了，事情在年内也就悬而未决了。[127]

蒙古政府大概是想通过封赐司法头衔来加强他们正在消逝的影响，就将甲瓦桑波侄子官却仁钦(དཀོན་མཆོག་རིན་ཆེན)[128]和宣奴坚赞都元帅之子坚赞(རྒྱལ་མཚན)派到了西藏。他们为本钦带来了司徒头衔，为宣奴坚赞带来了三(路)都元帅虎钮印及相关印章，宣奴坚赞当时好象已是宣慰司最有影响的官员。[129]官却仁钦在离开首都之前已被任命为副使都元帅。[130]事实上，这些皇家头衔此时已无重大意义。在那些非常的年月里，绛曲坚赞就开始为其官员中的最杰出分子授予新的头衔，比如钦波(ཆེན་པོ)等等了。[131]

1354年春节之后，三方会议(喇嘛当巴、甲瓦桑波和绛曲坚赞)在工嘎召开，帕木竹巴客座主持。形势这时已经焕然一新。1353年绛曲坚赞大获全胜之后，他就再不是想法防卫者，而是全地区的有力人物了。萨迦派要进一步抵抗显然已不可能，这次会议是单方面作主，解决结果是本钦投降，并归顺绛曲坚赞。绛曲坚赞讲述了他

这些年来所遭受的污辱和苦难，对本钦进行了尖锐的控诉；而本钦只能卑恭地低头认罪道歉，并承认帕木竹的最高权力和对几个地方的兼并。[132]

会后，喇嘛（当巴）和本钦返回嵇雪（སྐྱིད་ཤོད་，即吉曲/拉萨河下游）。蔡巴地区的事情折衷处理，绛曲坚赞放弃甲喀日山，但两座城堡均被拆除。然而，朗巴（ནང་པ）家族的一个成员所指挥的仲巴日山要塞驻军进行抵抗。因为蔡巴无力（或不愿）反击，绛曲坚赞就派钦波尼仁钦桑波（ཆེན་པོ་སྙེལ་རིན་ཆེན་བཟང་པོ）前去支援，围攻了五十天才迫使对方投降。[133]

本钦立场之改变和对拉萨地区抵抗的粉碎，具有深远的意义。朗巴（ནང་པ）部族的主力部队回过头去反对本钦，去攻打其地产的总部香通门。当时尚在嵇雪的甲瓦桑波绝望中呼吁帕木竹巴“捍卫法度”（ཁྲིམས་སྐྱོགས་ལ）。换言之，萨迦行政大长官也承认帕木竹有权维护藏（གཙང）地的法度和发号施令。绛曲坚赞派出其密友，拥有全权的钦波仁钦桑波率领的军队前去增援。仁钦桑波迅速西进，在途中与本钦的零散的但好象尚有一些战斗力的部队会合。他到达了属于香巴（ཤངས་པ）括税区的下曲河（ཤབ་ཆུ）下游，宣慰司的蒙古军队正在等待着他。当联军开始渡过下曲河时，遭到了朗巴人的攻击。帕木竹的步兵成功地涉水过河，行进中伤亡惨重，但敌人最终被打败而逃。击溃武装反抗之后，钦波准备直抵萨迦。但这时喇嘛年麦巴和桑贝瓦（ཟང་དཔེ་བ）在朗巴索南僧格（ནང་པ་བསོད་ནམས་སེང་གེ）的陪同下来到营地，会见了本钦甲瓦桑波，劝他最好不要过于极端。当然，本钦不希望他的新联盟过于成功。尽管钦波有异议，想在萨迦驻军，但本钦还是主张停止军事行动。钦波面子上不敢违本钦愿望，因为他得到过其军事上的支持，于是双方都回到曲弥，甲瓦桑波在这里慷慨地犒劳了帕木竹指挥官及其将士。[134]

也许这些重大事件的后果之一是，打破了款氏家族四大支系统一格局。到了此时，他们只拥有了萨迦范围内的几个拉章。1355年，喀尊(མཁས་བཙུན)之子贡噶仁钦(ཀུན་དགའ་རིན་ཆེན,1331—99)及其弟在绛曲坚赞的保护下住在曲弥(ཆུ་མིག)。因此，细脱支被称为曲弥巴(ཆུ་མིག་པ)。[135]1354年，都却拉章(དུས་མཆོད་བླ་བྲང)的索南罗追坚赞从本钦贡噶桑波后裔处买了达仓宗卡(སྟག་ཚང་རྫོང་ཁ་,地望不详)的宗日地方(རྫོང་རི་,意为要塞山)，并在同年的藏历3月5日(即西历3月19日)为其(达仓宗卡)城堡奠基。[136]他的家人长住于此，因此又有了第二个姓氏(达仓巴)——尽管旧姓氏一直正式使用。[137]这一切带来了萨迦政体不和与分裂的因素，某种程度上推进了其衰败的过程。

总之，和平终于降临到饱经沧桑的西藏地区。虽然萨迦的集权行政机构和宣慰司像往常一样继续存在，但他们的权力仅限于萨迦寺范围内了，而全藏(གཙང)则直接或间接地处于绛曲坚赞的实际统治之下。所有的藏文史书都将此事件记载为1354年。

三、帕木竹派的崛起：新政权的巩固

1349—1354年间发生的事件为帕木竹巴在乌思和藏两地的统治奠定了基础。从真正的政治角度来看，这既未稳固也未完成。从国家宪法角度看，它没有任何合法性，因为帝国政权无疑还在存在，乌思藏宣慰司至少在纸上尚在运作。总而言之，强大的新人物还要继续为萨迦喇嘛们服务而求生存[138]。新机构尚处于形成过程中，只是初见雏形而已。绛曲坚赞的基本思路是，削弱各却本的权力，建立以其忠诚老仆所据守的要塞(རྫོང་།,但这个术语从未用于LANG里)为基地的地方管事(གཞིས་ཁ)网络。[139]长期以来，这些地方管事逐步世袭化，于是导致了与那些归降的万户并列的新贵族

之诞生。然而，这里不讨论帕木竹巴的新政策，因为它在本著所述的范围之外。

我们的主要的（几乎可说是唯一）史料依然是《朗氏家族史》（LANG），由于它所述事件越来越贴近写作年代（1361年），故而内容越来越详备，文体越来越散漫。它也有某些特点，比如对官方会议中的礼仪和优先权等篇幅增多，而对不属于萨迦派的法主和学者与朝廷的关系也故意不提。举例言之，1359/9年曾应皇帝之邀赴朝廷的噶玛巴若巴依罗吉（1340—1383）的名字就从未在文献中出现过。

1356年[140]发生了一起严重事件，即帝师贡噶坚赞（ཀུན་དགའ་……རྒྱལ་མཚན）的两个儿子：却杰坚赞（ཆོས་ཀྱི་རྒྱལ་མཚན་，1332—1359）及其异母弟，名义法主罗追坚赞（བློ་གྲོས་རྒྱལ་མཚན，1332—1364）软禁了本钦甲瓦桑波（དཔོན་ཆེན་རྒྱལ་བ་བཟང་པོ）。LANG对此事只提了一句。[141]

这次突然行动实际上是这两兄弟所属的拉康拉章（故而常被称为拉康巴）和北部拉堆（ལ་སྟོད་བྱང）领主间的一次富有影响的合并。后者家族中的首领是南喀丹巴依坚赞（ནམ་མཁའ་བསྟན་པའི་རྒྱལ……མཚན）或南喀丹巴（ནམ་མཁའ་བརྟན་པ），通常称之为羌巴（བྱང་པ）或（希望称为）羌巴本钦（བྱང་པ་དཔོན་ཆེན）。他是多吉衮波（རྡོ་རྗེ་མགོན་པོ）之幼子，所以是本钦云尊（དཔོན་ཆེན་ཡོན་བཙུན）之孙。年轻时他就受封为司徒，掌三品虎钮印，并被任命为乌思藏法官。后来，他被封为国公，掌水晶钮金印。他首次出现于1352年，大概是他被任命为法官之时，随即马上与帕木竹为敌，并密切辅助王子阿剌忒纳失里。[142]这两个家族的联系纽带是喇嘛衮邦巴（ཀུན་སྤངས་པ），即多吉衮波（རྡོ་རྗེ་མགོན་པོ）之表兄和喇嘛罗追坚赞（བློ་གྲོས་རྒྱལ་མཚན）之舅父。

对于甲瓦桑波被软禁的理由和目的，哪怕是最微小的线索史

料中也未提供。我们只能假设，既然本钦已经完全转向绛曲坚赞一边，并成为其支持者，他被抓就可能是想在萨迦施政范围内拆除绛曲坚赞的主要支柱，从而扼制帕木竹力量的增强。

绛曲坚赞小心翼翼地把握这个新形势。当然，如果他要保持自身的威望，就有责任使本钦获得自由。他首先关心的是拿到本钦官印，它保存在现住于宗卡（རྫོང་ཁ）的本钦之子扎巴坚赞（གྲགས་པ་རྒྱལ…མཚན）处。扎巴坚赞被召到仁崩（རིན་སྤུངས）并安全抵达那里。然后绛曲坚赞开始从容地调集军队。他缓慢而审慎的行动，显然目的在于避免武装冲突，然而这个计划却被囚犯的几个侄子的鲁莽行为所打乱，他们走在人马（ཧུ་རྟ）前面，开始侵扰萨迦所辖的边境地区。拉康巴和羌巴想以让出一些地盘的方式来收买他们，但毫无结果。后来，绛曲坚赞亲自插手，将这些搬弄是非者监禁起来[43]。

帝国官员们发现自己处境困难。宣慰司最主要的人物宣奴坚赞（གཞོན་ནུ་རྒྱལ་མཚན）[144]显然不知道他及其属下官员应该如何处理这一紧急情况，与北方军事驿站的诸多指挥官们一起继续开进仁蚌（རིན་སྤུངས）。绛曲坚赞很有把握，认为帝国官员们至少是乐善好施的中立派，于是他召集了最重要的政治领导人物参加的一次会议，其中包括喇嘛衮邦巴、拉康巴兄弟俩和羌巴在内。狡猾的衮邦巴提出任命江孜领主帕巴贝桑（འཕགས་པ་དཔལ་བཟང）为本钦，当然要经过皇帝的认可。但这一提议立即遭到否决。[145]

会议是在宿角（ཞུ་འཕྲོག）召开的，参加者有宣慰司的官员[146]和备受尊敬的都却（དུས་མཆོད）支喇嘛索南罗追坚赞（བསོད་ནམས་བློ་གྲོས……རྒྱལ་མཚན་，1332—62）。对细小的礼仪方面，比如谁应向谁鞠躬和脱帽致敬等等之类的问题也争吵不休。会议正式开始时，乌思地方的与会头目无疑提出无条件释放本钦的要求。衮邦巴所有的尝试，连

想使会议延期等都告失败，就回到萨迦报告去了，会议也就散了。[147]

另一轮谈判是由喇嘛夏尔巴（未给出名字）发起的，他们仰仗其家族史之荣耀，即曾有两位家族成员任过帝师，还得到了帕木竹巴领袖的老教师喇嘛年麦巴的支持。在这次会议上可能发表过的冗长演讲至今非常有趣，因为它们表明了萨迦——元代时期的历史在其演员及他们的追随者眼里是如何看待的。但是这些讨论再次未果。绛曲坚赞认为，依照蒙古法律，拉康巴兄弟属于叛乱者，故而应依据钦察台和达玛坚赞（དར་མ་རྒྱལ་མཚན）过去带来的诏令条款给予处罚。[148]

夏尔巴将此毫不妥协的回答带到萨迦，那里议会正在讨论此事，拉康巴兄弟俩都在场，但羌巴不在，他开始对其亲戚的动机表示怀疑，害怕他们会把他当作替罪羊。议会再次决定派出喇嘛衮邦巴出面和解。喇嘛长于谈判，与帕木竹巴交涉了很长时间。为了缓和紧张局势，他甚至建议，甲瓦桑波之子扎巴坚赞应该接替其父在萨迦作为人质。这个建议被断然拒绝，但其想法却被帕木竹官员们从相反的意义上给采纳了。绛曲坚赞只好利用职权，留下衮邦巴以免被捕并可作为抵押。后来，衮邦巴作为送信人（བཅའ་ཕུ།，汉文为Cha-fu）被送了回去，此信由他连署，等于是要求立即释放本钦的最后通牒，这一请求有钦波仁钦桑波指挥下的军事行动作为后盾。[149]

戏该收场了，因为萨迦明显没有办法对武装抵抗进行还击，于是拉康拉章就不得不低头认罪。甲瓦桑波被喇嘛衮邦巴带到了帕木竹。人们以庄重的仪式和炫耀的狂欢迎接他，当时旨在强调帕木竹的胜利。事态发展以萨迦派蒙羞而告终，其最后一次反抗行为彻底失败。由于绛曲坚赞有以雄厚的兵力部署为后盾、完美无缺的外交手段，未流一滴血他就取得了这次胜利。这些事情的全过程在呈

送皇帝的陈情书中有详尽的叙述[150]。然而，拉康兄弟好象为其行为而获免税(?)，虽然LANG里没有直接提到此事，而只在另一段文字里间接地涉及。罗追坚赞也许保住了大法主的空头衔——尽管在帕木竹巴看来他并不是大法主。却杰坚赞大概感到自己罪行比其异母兄弟更深，同年(1356)离藏赴京，在那里他担任皇太子阿育思里达拉的老师，封号大元国师。1359年故于中原。[151]

至于甲瓦桑波，此时已不可靠，他郑重提出归降帕木竹，包括一份书面保证和交出其部分地产，甚至连官印也拱手交给绛曲坚赞保存。他依然保有(至少在表面上)已无任何实权的本钦这一空头衔。[152]他退居香地(ཤངས)的通门(ཐོང་སྨོན)，在那里接受噶玛巴若巴依罗吉灌顶。[153]本来考虑其侄子官却仁钦代理本钦，但由于诏令封他为副使都元帅掌虎钮印，故而就从未在西藏宣布过，其本钦之名被否决。[154]而事实上在本钦的正式名单中的确没有包括他在内。

虽然曲弥属于细脱拉章的正式属地，但帕木竹军事统治权常设于此，派重兵把守，并命多吉坚赞担任司库(གཉེར)。[155]

1357年春节期间，皇帝派来一位叫依拉奥，可能是官衔而非名字)的金字使者到了西藏。他带来一道圣旨封赐绛曲坚赞为大司徒并掌其印。虽然这种头衔当时颇为少有，但这种情况下的封赐意味着皇帝对他在中藏地区重要地位的承认，藏人也认为这一举措使新政权合法化了。与依拉奥同来而地位独立的另一位金字使者叫做朱加大使管(ཀུ་རྒྱལ་ད་ཤྲི་མགོན)，他带来一道诏令，邀请喇嘛索南罗追坚赞入宫[156]。这些钦差使节，品级颇高，但再未像上一代钦差大臣钦察台和达尔玛坚赞那样有权监视和干涉西藏施政。他们被限制在邀请高级喇嘛入宫之类的礼仪性任务之内。元朝政府，正全力忙于应付中原的造反，默然地放弃了对西藏的直接施政的权力。

有一道致绛曲坚赞的诏令却有些例外。止贡贡巴上诉皇帝，并

得到一道致帕木竹巴的诏令，命令他将文地(འོན)和奥卡(འོལ་ཁ)物归原主。他们循此字面上的成功而进一步宣布对甲玛(རྒྱ་མ)的所有权，而甲玛地方的却本已在此退职。绛曲坚赞不在乎圣旨命令，拒绝满足此类任何要求。结果是一场苦战，主要是围绕甲玛(问题)。帕木竹法主也管起闲事闹出一些麻烦来。最后，绛曲坚赞自作主张，没有发生任何土地变动之事。[157]

另一方面，他或多或少地适度地遵照圣旨表面上做做样子，为索南罗追坚赞赴大都之旅行想办法，作安排。这导致了与这位对帕木竹巴本有私怨的未来帝师之间的小摩擦、小矛盾。其结果，实际启程被耽误了很长时间。

萨迦事态尚未解决，帮派之争还在继续，并以喇嘛衮邦巴被谋杀而达到高潮。其详情不清，这种行为的原因也不明。从史料中我们只知道绛曲坚赞要求羌巴本钦不要干涉，并要求他依此意立下字据，大概是防私下复仇。[158]当帕木竹巴统治者奔赴曲弥调查时，他听到了更为严重的消息：应萨迦政权之邀赴拉孜(ལྷ་རྩེ)开会，同时将司法权托付给了旺尊的本钦甲瓦桑波突然死去。事态在此背景下已入低潮。他的死因有谣传说，要么是旺尊父子所杀，要么是饮烈酒过度。[159]前者似乎更为大众所信。这件事发生在1357年末或1358年1月。

为死者办完丧事后，绛曲坚赞将喇嘛当巴索南坚赞所接管的萨迦议员们召至曲弥。他们到后的最初几天正在过1258年的春节，当时在场的钦差金字使者主持了节日仪式。这时后者将大司徒的印章庄重地颁给了帕木竹巴。后来，这次会议休会并移至萨迦召开，有几个悬而未决的问题在此会上得到解决。[160]

本钦之印在其子扎巴坚赞手里，LANG直到这时还称此人为罗本(སློབ་དཔོན)。自从他了与甲瓦桑波和解之后，就被绛曲坚赞收

为义子。不知是何时，后者为他谋得了朗索(ནང་སོ)之职，不久又升为朗钦巴(ནང་ཆེན་པ)，他后来因此职而为人们所知。他继承了香(ཤངས)的地产。[161]现在他将父亲的官印交给正在拉康钦摩(ལྷ་ཁང་ཆེན་མོ)的行政大楼召开的会议上。喇嘛当巴甚至把萨迦大印(དམ་ཁ)让出交给绛曲坚赞保存，这是萨迦世俗权力已在其监管之下的一种标志。为了给这个正式行动予实际支持，拉康钦摩本身已向绛曲坚赞敞开大门，他用200人驻守，其中130人是帕木竹的仆从(བཟའ་པ)。喀尊(མཁས་བཙུན)之子贡噶仁钦(1331—1399)，在帕木竹巴保护之下住在曲弥，被皇帝封为灌顶国师，赐水晶大印，掌细脱法座之职，为维护其尊严而确保提供必要的财富。[162]

绛曲坚赞身体不适，回到了雅隆(ཡར་ལུང)。在那儿他终于解决了三大河谷(文地、奥卡、多热)的老问题，这个问题自从下了圣旨之后变得更加尖锐。结果，三谷归他所有，交换条件是止贡获得了几乎完全的自治。[163]

同时，萨迦内部的敌对分子已在当地领主治下的拉泽(ལྷ་རྩེ)集合，等羌巴(བྱང་པ)的援军到后，他们攻打了娘仁(ཉམ་རིང)新寺，穿过拉堆(ལ་སྟོད)，直抵尚尚(ཟང་ཟང)。绛曲坚赞派出一支由钦波仁钦桑波率领的强大军队。他们到达之前，在旺尊命令之下的拉泽征兵已抵萨迦，并包围了拉康钦摩。但帕木竹军队及时调转方向直抵萨迦，显然是从敌后包抄过去。结果取得了完全彻底的胜利。紧接着是非常严酷的报复行为：旺尊被擒入狱，他的许多人在战斗中死去，囚犯(总共464人)都变成了瞎子。[164]在绛曲坚赞漫长的生涯中这种残暴行为仅此一次，[165]他铲除了藏(གཙང)地反对派的最后残余力量。

攻下了拉泽之后，将司法权交给了喇嘛当巴和布顿，这是大学

者扮演半政治角色的少见例子之一。

1358年末，钦差院使达玛基提（Dharmakirti）[166]已到达姆(འདམ)，皇帝派他带正式令旨去邀请并护送喇嘛索南罗追坚赞至首都。1359年春节过后，举行了例行的仪式，欢迎金字使者，恭接圣旨。[167]同时，帝师贡噶坚赞在1358年末去世。[168]结果，对索南罗追坚赞的邀请书就改成了帝师人选的提名，是由达玛基提和院使安部(A′i-bu)带来的诏令。就在同一时候，帝师之弟扎巴坚赞受封白兰王，还有一道圣旨确认了他对达仓宗卡(སྟག་ཚང་རྫོང་ཁ)的所有权。[169]大概由于他新的地位之故，索南罗追坚赞旅行的准备工作花了很长一段时间。喇嘛的旅行队伍大约有800人。当他们慢慢临近帕木竹时，绛曲坚赞拦住去路，干巴巴地表明："如果他们是士兵，那么人太少；如果他们是使者，那么人太多。"结果事情好些了。喇嘛访问了桑耶寺和邓萨梯寺，绛曲坚赞慷慨而客气。后来又产生了不悦，喇嘛怒气冲冲地回到了萨迦，他在那与羌巴本钦有了麻烦，后者允许自己的人劫夺了切地(འཇང)地产。[170]

慢慢地，过去几年的悲剧事件中公开遗留下来的问题得到解决。旺尊保住了性命，被监禁在文地。喇嘛罗追坚赞和本钦羌巴，在甲瓦桑波被囚期间曾争吵不休，现在也被迫在证人面前签订和约。拉康钦摩任命了新的指挥官。1360年，绛曲坚赞牢牢控制住了萨迦。在喇嘛们一致同意的情况下，将细脱大总管(ཉི་གནས་ཆེན་པོ)一职封给了他所信赖之人：江泽的钦波帕巴贝桑(ཆེན་པོ་འཕགས་པ་དཔལ……བཟང)。[171]然而新帝师在桑嘎使里(Sanghaśrt)都元帅的陪同下终于与其陪伴者们分别，都元帅是皇帝派去护送他们到大都的钦差。[172]

1360年最重要的事件（至少在帕木竹巴眼里如此）是帕木竹教派的京俄扎巴坚赞(ཆོས་བཞི་པ་གྲགས་པ་རྒྱལ་མཚན)圆寂。绛曲坚赞委任

其堂弟曲尼萨玛扎巴喜饶(བཅུ་གཉིས་གསར་མ་གྲགས་པ་ཤེས་རབ།,1310—1370)继任其位。他在邓萨梯寺建起一座大灵塔纪念死者，这是一件复杂的事情，因为在地址勘察方面困难重重。[173]

葬礼的时间漫长而且耗资巨大。当时帝师似乎最不情愿去骚乱的首都，故而又为他提供了途中返回以便参加葬礼的借口。最后，他还是被友善而坚决地邀请上路了。[174]他1362年抵达首都，同年10月故于此地，系蒙古王室的最后一任帝师。[175]

这时，绛曲坚赞弄清了自己在长期驻藏的帝国代表面前的地位。宣慰司的官员被绛曲坚赞告知说“你们一再声称，既然罗本司徒哇(即绛曲坚赞)有更大的权力，你们就没有活动的范围。如果事情果真如此，你们应将虎钮印章还给院使(钦差使者)。由于我的黑手印(ཐེལ་ཙེ་ནག་པོས)已经安排了驿站人马直到索格(སོག)，我自己一定注意，确保不会有任何阻碍。如果事情不是这样，你们有关院使的公务，必须在保证无害于僧俗臣民的前提下进行。这已明示各方，不可更改。[176]”这多少有点轻蔑地强调了西藏的元朝官吏日常事务中的不相关性，与帕木竹实权相对比，表明1360年元朝政府在中藏的实际统治已经减弱。所以说宣慰司的外壳还在，但体内空空如也，尽管其成员的头衔在许多年内还有西藏贵族使用。

帕木竹巴政府是纯西藏传统自然回归的表示。这种政策的外部标志是，对住在萨迦和其他教派的“伪蒙古人”(ཧོར་འདྲལ,即已经接受蒙古服饰、习俗和语言的藏人)的强制性驱逐。[177]然而，我们无法在此细说绛曲坚赞的改革措施。

就在帝师刚离去之前，另一位重要的人物出现在了邓萨梯和乃东。像往常一样，我们的文献里没有给出名字，而只用了两个头衔：“罗本钦波”(སློབ་དཔོན་ཆེན་པོ)和“王”(དབང)。他得到了足够的荣誉，既因为他持有一道皇帝诏令，也因为他是“著名的萨迦家族后

裔。[178]”这有助于我们将他认定为扎巴坚赞(གྲགས་པ་རྒྱལ་མཚན་,1336—1376)[179]即白兰王贡噶勒巴依迥乃坚赞(ཀུན་དགའ་ལེགས་པའི་འབྱུང་…གནས་རྒྱལ་མཚན)之次子,新帝师之弟。从其他史料中我们了解到,因为他的出身,因为他是著名的瑜伽大师,他才得到了“罗本钦波”和“王”这样的封号。自从1354年,他就与兄弟住在达仓宗卡新城堡里,这是1360年皇帝下诏将它封赐给他独自拥有,在同一诏令中命他为第四任(即最后一任)白兰王,并按惯例赐号左、右同知、赐金印和授权掌管“落日地方”之托书(ཐོ་ཤུ)。扎巴坚赞特别强调,决心永不出国(指出藏区),因为内地局势极度混乱,可能引起了蒙古人的派别之争,而这种争斗1359年导致了夏宫上都的失控和全面毁灭。至于1360年后他的职责,我们不甚清楚,据说他在僧教和民事法律(ཁྲིམས་གཉིས)领域广泛活动。虽然他有高贵的姻亲关系(他娶了羌巴本钦南喀顿巴之妹为妻),但他的政治影响等于零。他住在萨迦和达仓宗卡,并死于后一地方。[180]

我们还可以补充一点,他的第三个儿子南萨坚赞(ནམ་སྲས་རྒྱལ…མཚན,1360—1408)虽然从未离开过西藏,但却很快受到元朝末代皇帝的特殊保护。这个男孩正要初次受戒时,妥欢贴木尔就宣布他就等于自己的长子(ཐའི་ཚེ或སྲས་ཆེ་བ),并封赐给他比以往任何一位白兰王所得到的封号还高的头衔和地位,还赐给只有亲王们(有血缘关系的)才拥有的王府。但是,他从未见过自己的义父(即皇帝),在元朝灭亡四十年之后去世于门康泽东冲(སྨོན་ཁང་རྩེ་གདོང་རྫོང)。[181]的确,白兰王从未像人们所期待的那样在蒙古统治中发挥过中流砥柱的作用。

无论在甲瓦桑波获释后,还是在他死后,本钦之职始终空位。他的继位是个复杂问题,因为LANG里故意避而不谈此事。其他文

献绝大多数都忽视了甲瓦桑波第三次任本钦，旺尊之后本钦姓名只有如下(HD-1，BA，DMS)：南喀顿巴依坚赞(ནམ་མཁའ་བརྟན་པའི་……རྒྱལ་མཚན)、扎巴坚赞(གྲགས་པ་རྒྱལ་མཚན་，DMS里省去未载)、贝布(དཔལ་འབྱམ)、罗钦(བློ་ཆེན)。GBYT卷Ⅱ P.426所列姓名顺序不同。索南贝(བསོད་ནམས་དཔལ)之后，我们发现甲瓦桑波代替(ཚབ)南喀顿巴依坚赞再度出任本钦，然后是扎巴坚赞、罗钦、贝布。目前看来要解开此结是不可能的，我只是将所能搜集的有关这几个人(罗钦例外)的零散资料陈述于此。

南喀顿巴依坚赞1356年前的生平上文已经简述(第五章第三节前两页)。据说他三十岁时被任命为乌思藏本钦，后来在木鸡年(1345)被封为大元国师并赐水晶印。[182]木鸡年有可能是个错误，而应是火鸡年(1357)，但事实是，布顿1351年给他讲授佛法，并给他取法名仁钦贝桑波(རིན་ཆེན་དཔལ་བཟང་པོ)，称他"本钦"(དཔོན་……ཆེན)。[183]他是多乌巴喜饶坚赞(དོལ་བུ་པ་ཤེས་རབ་རྒྱལ་མཚན，1292—1361)之徒弟，曾按后者的建议建成和捐赠了绛娘仁寺(བྱང་ཉམ……རིངས)，并邀请著名学者博东却勒南杰(བོ་དོང་ཕྱོགས་ལས་རྣམ་རྒྱལ་，1306—1386)任法座。[184]绛曲坚赞对他许价不高，在其གསུང་འཆམས་中的某些诗文中将萨迦派的垮台归罪于他。[185]1364年，仁钦贝桑依然带着本钦头衔，参加了布顿葬礼。[186]1373年，正如我们下文将述，他转而效忠于新的明王朝。

甲瓦桑波之子扎巴坚赞是个小人物，只在叙述其文复杂生涯相关时提到过一次。他先是朗索(秘书)，后来升为朗钦(ནང་ཆེན་秘书长)。在父亲被囚期间，他的活动并非特别有效。事后，绛曲坚赞收他为义子，纯属形式上的表示。1358年，他继承了香通门(ཤངས……མཐོང་སྨོན)的地产，尔后逝于此地，日期不详。[187]扎巴坚赞总被称为

罗本(སློབ་དཔོན)，以表示他是僧人，至少在早年是僧人。在LANG里，我们未发现任何任命他为本钦之记载。只有GBYT告诉我们，罗本扎巴坚赞曾被授予本钦之名。

贝布(དཔལ་འབུམ，其家族姓氏不明)是帝国政府的一个官员。1346/7年间，他驻西藏出任招讨。后来去了北京，然后又于1354年由北京返回西藏任达鲁花赤。1357年他是大弟子。[188]1359年他请噶玛巴若巴依多吉将上年去世的帝师遗骸送回西藏。这时，他被称之为萨迦本钦。[189]这明显是受雇代理基础上的任命，1360年此事才最后敲定。新帝师和帝国院使在离别前夕，曾在拉萨附近与绛曲坚赞及其他官员开过会。他们宣布，准备确定贝布为本钦，并取出官印与他。他们深信这个提议相当可靠，因为贝布已将儿子作人质(交给绛曲坚赞)，并保证依帕木竹巴的指示行事。绛曲坚赞对此的答复，从各方面看来都非常有趣：

"'既然喇嘛您及令侄，众多萨迦议员和宣慰司全体都已签署了协议书(ཁ་འཆམས་ཀྱི་བཅའ་ཡིག)，您就不能违背协议条款。贝布不能任本钦，因为他不属于萨迦门徒之列。他本是旺尊的煨茶者，而现在是止贡派同党，贡巴的人，在他内心深处，他是属于他们的人。同样，他作为堆霍尔(སྟོད་ཧོར，察合台部)的大臣，他也不可能成为东方国王(即元朝)的丞相(ཅིང་སང)，所以萨迦派门徒不可能卑屈于止贡派。贝布绝不可能当本钦。在我与贝布之间选择，这是明摆着的事实'。于是大家都回答说：'我们就选您'。于是决定，不再转移本钦之印，从院使起所有在场的那些人均是此事的证人。"[190]

这个场面表明，帕木竹巴对旧派的机构和官吏的统治是多么完备，绛曲坚赞能以中藏最高长官的意志摆布一切。萨迦的政治角色实际已经结束。

既然贝布已经排除，那谁能出任本钦呢？我们的主要史料未

作进一步的描述，我们只有从他处着手了。扎巴坚赞不可能当过本钦，我们认为此职空位数月（或年），然后就给了南喀顿巴依坚赞（ནམ་མཁའ་བསྟན་པའི་རྒྱལ་མཚན），他肯定是1364年就职的。到了那时，本钦职位的权力和威望之余烬已经荡尽，尽管职官表上添了一些姓名，但已过时作废而毫无用处。上引绛曲坚赞辛辣的讽刺文字是萨迦政权最高职务的衰亡和终止的、悲哀而又真实的墓志铭。

绛曲坚赞病了一段时间。此后他获得了康复，但年龄和奋斗的生活显然开始影响他强健的身子骨。因此，不知道他是否认为能完成其奋斗目标，并开始想办法确保其胜利传给可靠的后继者。我们不知这个决定在他内心里是如何酝酿成熟的，我们只知道它的执行过程，这个最重要的行动是其自传所载的最后史实。

1361年的某个时候，他派喜饶扎西（ཤེས་རབ་བཀྲ་ཤིས）为特使进京。他的第一项（但不是主要的）任务是，驳斥达玛基提（Dharmakirti）和帝师之流的敌对影响和恶毒诬陷，他们曾上告说绛曲坚赞是反叛者，是萨迦派的敌人，并拆除拉康钦摩（ལྷ་ཁང་ཆེན……མོ，即萨迦大殿）做马厩。事实证明喜饶扎西是个能干的谈判家。他见到了丞相，后来又得予觐见皇上，并消除了疑虑，获得了有利的封赐：皇上颁诏封绛曲坚赞三个侄子中的老二释迦仁钦（ཤཱཀྱ་རིན……ཆེན）为帕木竹新却本，并对该万户所属新旧地产予以承认。扎喀（བྲག་དཀར）的地产作为个人回报赐给了喜饶扎西。等他回到家后，诏令在（邓萨）梯寺（ཐེལ）正式宣布，绛曲坚赞准备从任期几乎长达40年（1322—1361/2）[191]的却本位置上退下来。差不多与此同时，他又改变了自己的决定。他发现释迦仁钦性格暴烈难控（མ་ཚན་པ），由他继任将会引起对抗和混乱。显然他对侄子作了错误的判断，后者并不适于担此重任。他没去理会诏令，而是决定自己继续担任却

本，只要健康状况许可。[192]绛曲坚赞掌握大权直到他木龙年10月27日（相当于公元1364年11月20日）逝世为止。[193]其却本及中藏统治者（ཞྭ་བ་ཙུན）之位由泽塘寺法座，他的长侄子释迦坚赞（ཤཱཀྱ་རྒྱལ……མཚན，1341—1373）继承。

绛曲坚赞的自传结束时是最重要的人物、家族、寺院之名单以及教导其继承者如何与之打交道的简短嘱咐。值得引述的是，这位冷静而精明的政治家对元代西藏史两大重要代表，萨迦派和止贡派的缺陷及其衰败原因的精辟分析："止贡派先前的威望是在贡巴释迦仁钦（སྒོམ་པ་ཤཱཀྱ་རིན་ཆེན）时代发展的。但后来其影响之衰亡是贪婪和无法度在多方面表现出来的结果。萨迦派亦然，门徒们（ཉེ……གནས）比喇嘛们更有权势，仆从（དཔོན་སྐྱ）比高官（དཔོན）更有权势，而女人则为最有权势者。既然萨迦派之威望如今已沦为毁灭的状态，你们应该对其原因引起重视。如果你们希望我们的团体永远完整无损、幸福康泰，你们大家必须力避邪恶行为。"[194]

1354年，中原开始起义叛乱，十四年后，元朝垮台，末代皇帝逃往蒙古。很难猜想在西藏是如何看待这些事件的。虽然喇嘛们肯定意识到慷慨大方的蒙古施主的黄金时代已一去不返，但我们没有发现有任何懊悔之词。藏文文献只是平实地叙述了单调的事实，最后一代元朝皇帝逃走，新的明王朝夺取了皇位。顶多是曾有些担心（但很快就消除了）中原的战争将会导致明朝军队对西藏的入侵。[195]

对于萨迦派到帕木竹派转而对中国新统治者的效忠（如果这个术语还挺合适的话）的过程，我们依然有确切的史料信息。元灭后，西藏有位叫南喀贝桑波（ནམ་མཁའ་དཔལ་བཟང་པོ）的"代理帝师"。他派使者于1373年1月16日带着贡金抵南京，于是他被封为至圣佛宝国师。此人逝于1381年的某个时候。[196]我们不知道是谁封他，也不

知道他属于哪个部族或教派。他肯定不是款氏家族成员，因为萨迦世谱里当时没有此名。[197]

1373年2月23日，南喀顿巴依坚赞，前元朝国公亲自赴南京明朝宫廷请求新的头衔，萨迦的世俗政府就承认了中国的新王朝。[198]所以，我们最后一次谈到羌巴本钦。不知当时他还留任为官还是已经离任但却依然是政府要人？是个待解之谜。对他与明朝之关系，藏文史料只字未提。

款氏家族跟着效仿，1373年10月27日，喇嘛当巴索南坚赞及其侄子贡噶坚赞(1344—1420)派使者去请求新的玉印。但他们遭到了拒绝，因为这种印已经封赐给了南喀贝桑波。看起来贡噶坚赞曾想亲自赴南京，但由于康区骚乱而受阻于地。[199]1374年8月23日，他派去的使者再次得到宫廷接见，这次赐给他玉印并院使头衔。[200]

帕木竹巴，即绛曲坚赞的继承者释迦坚赞已被元朝皇帝(1365)封赐为大司徒、羌国公和统领三却卡(ཆོལ་ཁ)的灌顶国师。[201]1372年，他的政治影响得到一位平定安多的明朝将军所承认，并引起了皇帝的重视。皇帝主动派去使者，对其灌顶国师称号予以确认，并赐玉印。[202]帕木竹首领就派其父带上适当的宗教礼品赴明王朝回拜，以示报答。[203]

有些曾从蒙古人那里得到封号的贵族，也在元灭之后四五年内改宗明朝，取得新的称号。[204]

从此以后，中藏统治者们的外部关系几乎与明朝无关，直到16世纪蒙古人在不同的条件下再度出现于历史舞台(明亡)为止，不过最后的结果与此类似。

注　释

[1]LANG，p. 332；KPGT，p. 477；KARMA，p. 107a。

[2]YS,卷35,p.794;卷36,p.801,802。1332年秋,帝师在北京接受了噶玛巴让迥多吉的访问。

[3]FTLTTT,p.735b。此事未载入YS。

[4]N. X Ⅳ,Chavannes,1907,pp.442—3。

[5]此日期载于LANG,p.637。

[6]较好的小结可见于Tsering,1978。

[7]让迥多吉(རང་བྱུང་རྡོ་རྗེ)的旅行和活动在KARMA,pp.107a-115a里叙述最详。在Schuh,1977,pp.128-42里总结了丰富的内容,并认真地翻译和评介了皇上的召请信。参阅KPGT,pp.477-8,800。也见Richardson,1958,pp.145-6。在LANG,p.338和KPGT,p.477也草草提及了མགོན་པོ་ཚ་ཆེང་/ཚོང…ཆེང་/。

[8]关于14世纪的帕木竹,见BA,pp.552-584。第二手叙述见TPS.pp.17-24;mocdonald,pp.98-9;Sato,1986,pp.89-171。

[9]HD-1,p.376;GBYT,卷Ⅰ,p.170a-b。

[10]上下文内容排除了波日(སྤོ་རིག)与拉达克和喀什米尔之间的卜日(སྤུ་རི)地区的等同性,这是*Tucci*在TPS,p.629和688里提出来的。

[11]LANG,pp.240-1。

[12]LANG,pp.236-7,239。

[13]LANG,pp.244-5。这段插曲在恰罗扎瓦却杰贝的传记和DT,pp.1056-9里,他的生平小传里均缺载。这只能说明,他去了萨迦,而且在那里享受荣华。

[14]LANG,pp.245-7。

[15]见GBYT,卷Ⅰ,p.170b和LANG,p.238里གཞིས་ཁ之名单。在LANG(和DMS)里,གཞིས་ཁ与རྫོང同义,后者一般不用。

[16]HD-1,p.37b;GBYT,卷Ⅰ,p.171a;LANG,pp.252-3。

[17]HD-1,p.37b;GBYT,卷Ⅰ,191a-b。全名多吉僧格(རྡོ་རྗེ་སེང་གེ)只见于HD-2,p.124;其他文献载有多吉雅隆巴(རྡོ་རྗེ་ཡར་ལུངས་པ)。此人大概与

那位将《大元通志》维吾尔文版和蒙文版带到西藏的雅隆巴(ཡར་ཀླུངས་པ)系同一人;GBYT,卷 I ,p. 206b。

[18]LANG,pp. 253-4;HD-1,p. 37b;DT,p. 583;GBYT,卷 I ,pp. 168b,171b。

[19]LANG,pp. 288-90;GBYT,卷 I ,p. 172a。

[20]LANG,pp. 325-6。

[21]LANG,pp. 256-88。

[22]关于宣奴桑波,见HT5D,p. 94b(=TPS,pp. 643-4)。

[23]他宣布为其所有的地盘名单在LANG,pp. 296-7有载。

[24]LANG,p. 325。

[25]LANG,pp. 326-7。

[26]LANG,p. 329。

[27]这个颇为含糊的故事根据三个独立史料合并而成:B. lett. ,p. 98a(提供了本钦的名字);KPGT,p. 476;KARMA,p. 106b(给出了粗略的时间)。

[28]甲瓦桑波小传收入GBYT,卷 I ,pp. 75a-78a。该文献又收录了BLO,pp. 22b-23a,但有部分省略(在TPS,p. 687注106有译文,但有几个错误)。

[29]GBYT,卷 I ,p. 74a-b。

[30]LANG,pp. 330-339。参阅KARMA,p. 107a。

[31]关于ཐོ་ཧྲུ,见第二章第二节,注103。

[32]གིང་རི不可能相当于一个小官职“经历”,而更应该是汉文中的“征理司”,关于此职见第二章末尾。

[33]SKDR,p. 174b和GBYT,卷 I ,p. 26a;参阅HD-1,p. 23a和BA,pp. 213-4。

[34]SKDR,p. 174b。参阅Jackson,1976,p. 46。

[35]YS,卷34,p. 750。这种并列任命可以存疑。这个名字在汉文史料里为加瓦藏卜(注:另一位叫蘸儿儿监藏),似与དགའ་བ་བཟང་པོ更为相似。但藏文里没有出现这个名字。

[36]KARMA,p. 111a。

[37]LANG,p. 266.

[38]LANG,p. 342。LANG的两种版本中都曾有一次误认为是木鸡年(1345)。

[39]帕木竹在当年已产生的政治影响在LANG里没有得到过份强调。1331年，佛教与西藏事务部（宣政院）向西藏政局送去一道诏令，里面提到的三个最有影响的贵族是止—蔡—帕（འབྲི་འཚལ་ཕག），即止贡贡巴意希贝、蔡巴却本贡噶多吉和帕木竹绛曲坚赞。见KARMA，p. 107a-b。

[40]BRNT，p. 526。

[41]KARMA，p. 111b。钦察台这个名字出现于畏吾儿皇族中，但要早一二代；Hambis，1954，pp. 132，134。

[42]YS，卷28，p. 626。

[43]有关这些条款，见Petech，1986b，p. 235-6。

[44]YS，卷42，p. 885。

[45]GBYT，卷 I ，p. 193a-b，里面这段文字被删减了，明显残损。关于令人费解的ཐོ་ཞུ་ཤུ་ཙུ་ཀན，见本书第二章注103。这里大概是指LANG里提到的窝若塔依经历（ཨོ་རོལ་ཏའི་གིང་རི）。

[46]BRNT，p. 52b.

[47]BRNT，p. 53b。བྱེ་གསལ这个词当时已提及多时；LANG，p. 570和676。其历史（དེབ་ཐེར）依然有用，后面的25年被充分运用；见གསོལ་འདེབས༔ རིང་མོ།，ap. LANG，拉萨版，p. 398。

[48]KARMA，p. 111b。

[49]GBYT，卷 I ，p. 206b。

[50]YS，卷32，pp. 714，716；卷33，pp. 735，740；卷112，pp. 2828-9。

[51]LANG，pp. 346-8。

[52]KARMA，p. 111b.

[53]LANG，p. 348。

[54]LANG，pp. 348-52。我得附带提醒一下，Shakabpa对这些事件的叙述（1976，I ，p. 322；多数节略于1967，p. 76）部分被扭曲了，因为他认为绛曲坚赞向གོང་དུ申辩，即向萨迦申辩；但གོང总是指皇城或皇帝。

[55]KARMA，p. 110b。

[56]LANG，p. 353。

[57]LANG,pp. 486,597,605,679。1361年朗钦帕思巴贝桑(འཕགས་པ་དཔལ་བཟང་)与其女儿结婚;见GYANTSE,p. 13b(=TPS,p. 663)。

[58]LANG的两个版本均署为土牛年(1349),这在年代学上是不可能的,因为它打乱了事件发生的时间顺序。

[59]LANG,pp. 353-5。

[60]LANG,pp. 355-6。

[61]LANG,pp. 356-7。

[62]BRNT,p. 68a-b。

[63]1342年,东约坚赞(དོན་ཡོད་རྒྱལ་མཚན་)作为萨迦达钦(བདག་ཆེན་)住在细脱;GYANTSE,p. 9a。

[64]DCBT,p. 166a-b(=TPS,p. 651)省去了恰绛东约坚赞(འཇམ་དབྱངས་དོན་ཡོད་རྒྱལ་མཚན་),将其三年治期归之于"喇嘛当巴"。

[65]据DCBT,罗追坚赞(བློ་གྲོས་རྒྱལ་མཚན་)是在火猪年(1347,TPS误为1346)当法主的。

[66]SKDR,p. 261a。但他可能是在1358年就职的;SKDR,p. 116a-b。

[67]GBYT,卷 I ,pp. 76a-77a;LBT,p. 117和120。

[68]LBT,p. 122。

[69]HD-1,p. 126。同时代及其后的史书均收录了这段叙述。

[70]正确的时间见于拉萨版LANG;印度版记为1357,极为荒谬。

[71]关于祥氏堪布,见LANG,pp. 460和435-6;B. Lett. ,p. 98a。

[72]关于达尔玛坚赞出使西藏的主要史料见于LANG,pp. 357-9。他第二次访藏之后,继续平步青云。1354年1月16日,以达尔玛坚赞遥授陕西行省平章政事,实授行宣政院(即宣政院分院)院使,整治西番人民;见YS,卷43,p. 913。关于此事,藏文文献里没有提到他,他的活动显然是限于东部西藏。1355年8月,他作为枢密院事,与另外两位官员屯兵于中兴;见YS,卷44,p. 926。达尔玛坚赞在1360年依然健在;见HD-2,p. 118。

[73]这是LANG汉文版里的日期(火狗年);印度版误为土狗年(1358)。

[74]LANG,pp. 360-2。

[75]这一系列使萨迦政权垮台的事件中，喇嘛衮邦巴却扎贝(ཀུན་སྤངས་པ་ཆོས་གྲགས་དཔལ)起了主要作用；见LANG，文中各处和BA，pp. 214，777，785，838，1045。但除了知道他是本钦云尊(ཡོན་བཙུན)之兄，故而属于羌巴(ཤྲང་པ)家族，得过国公头衔，建立了贝桑丹寺(དཔལ་བཟང་ལྡན)之外，我们对其背景和生平所知甚少。BYANG，p. 36；LBT，p. 119；DCBT，p. 149a。

[76]LANG，pp. 363-5。

[77]LANG，pp. 366-73。

[78]LANG，pp. 374-86。可能这段时期甲瓦桑波之子扎巴坚赞包围了达那冲(སྟག་སྣ་རྫོང)，此事在GBYT，卷Ⅰ，p. 816有载，时间是1346年秋。

[79]LANG，pp. 387-95。

[80]RLSP，ཁ函，p. 36b。

[81]LANG，p. 397。

[82]DMS，p. 207。

[83]玛基巴也出现于B. Lett.，p. 98b，但其他地方似无所知。

[84]LANG，p. 399。

[85]LANG，pp. 400-404。

[86]LANG，pp. 405-16。

[87]HT5D，p. 62a-b(＝TPS，p. 629)。

[88]旺尊的军队谓为执法军(ཁྲིམས་དམག)，此术语可有两种理解。第一是意为“法律之军”，即据法律率军讨逆；但若是这样，在这种情况下，绛曲坚赞是不会用此词的；第二是意为“根据法律所征之军队”，即根据蒙古人的法律，各万户都必须向宣慰司提供兵士。我认为第二种解释更为恰当。

[89]LANG，pp. 417-8。

[90]LANG，pp. 418-22。关于ཞུ་ཏ见本书第三章第八节。

[91]LANG，pp. 422-26。

[92]LANG，pp. 426-7。

[93]LANG，pp. 427-30。

[94]LANG，pp. 432-4。旺尊军队和绛曲坚赞军队的行军和调遣情况在

NYOS,p. 26a-b也有简述。

[95]都波和匈地是两个小河谷,其溪流流入甲(རྒྱ)与雅隆(ཡར་ལུང)之间的藏布江。

[96]LANG,pp. 435-41。据所有的藏文史料(无需详细引述),绛曲坚赞在1349年攻克和征服了乌思地方或其大部。这只是部分正确。那年改变了他的命运,但他花了两年多的时间才在乌思地方最终取得政权。

[97]从一些史料里我们了解到,雅则王Prthivimalla向萨迦和拉萨主寺送过贵重礼品;见Petech 1980c,pp. 97-8。LANG给出了这次出使的确切年代(1350)。

[98]LANG,pp. 442-3。

[99]DMS,p. 194;HT5D,p. 63b(=TPS. p. 630)。

[100]NYOS,p. 26b。

[101]LANG,pp. 443-6。关于这段时期止贡与帕木竹的关系,见Sperling 1987,pp. 38-9。

[102]LANG,pp. 448-67。

[103]RLSP,ཇ函,p. 13a;BRNT,p. 92a。

[104]KARMA,p. 108b,175a;HD-2,pp. 101,111;KPGT,p. 477。

[105]关于王子Aratnaśiri,见Petech,1990,p. 264。

[106]YS,卷34,p. 757。

[107]YS,卷44,p. 932。

[108]阿剌忒纳失里的弟弟们只在YS,卷35,p. 783里所载1331年事件中提到过一次。

[109]KARMA,p. 111a;Chavannes,pp. 904,433。

[110]LANG,p. 383。

[111]LANG,pp. 459-60。

[112]LANG,pp. 467-8。关于阿剌忒纳失里及其蒙古随员访问拉隆(ར་ལུང)一事,见RLSP,ཇ函,pp. 13a-14b。

[113]LANG,pp. 468-73。

[114]LANG,pp. 473-6。

[115]好像旺尊也参加了这个活动;RLSP,ཇ函,pp. 13b-14b。

[116]LANG,pp. 476-7,也请参阅p. 497。LANG的两个版本都给出了被解职的本钦之名旺秋贝(དབང་ཕྱུག་དཔལ)。这一定是个错误;当时的本钦无疑是旺尊(དབང་བརྩོན)。

[117]LANG,pp. 477-82。

[118]LANG,pp. 482-6;亦见498。

[119]HD-2,p. 110。

[120]这个扎果(ཟ་སྒོར)肯定在文地(འོན),不应与涅地(གཉལ)有名的同名寺名相混。

[121]LANG,pp. 486-95。参阅Sperling 1987,p. 38。偶然地,绛曲坚赞给止贡议员们的一封信使我了解到战争对贸易和农业影响之有趣细节。

[122]关于泽塘寺(རྩེས་ཐང་)的建立,见BA,pp. 1082-3。在LANG里,只在书末(pp812-8)附录里提到。

[123]参见我在AoHung上的论文"敦仁(དྲུང་རིང་།)"。

[124]LBT. p. 139。关于王子卜拉尼阿及与此名字有关的语文学问题,见Petech,1990,pp. 267-8。

[125]LBT,p. 140。

[126]LANG,pp. 501-8。

[127]LANG,pp. 508-9。

[128]官却仁钦在14世纪20年代同其叔父一起来到朝廷,并在此开创了自己颇为辉煌的事业。1339年噶玛巴在大都会见了他。他得到大元国师称号。GBYT,卷Ⅰ,p. 76a;KARMA,p. 114a。

[129]关于宣奴坚赞的背景,见LANG,pp. 795-7。

[130]LANG,pp. 508-10。

[131]ཆེན་པོ་这个头衔常附于姓名中,与藏文结构不符。系林蒙文"eke"(伟大)直译而来。此后,经常使用ཆེན་པོ་ཧོར,等于蒙古文的Eke Mangrol,汉文的"大元"。

[132]LANG,pp. 511-21。

[133]LANG,pp. 521-3。

[134]LANG,pp. 523-31。参阅HT5D,p. 78b(=TPS,p. 637)。

[135]GBYT,卷Ⅱ,pp. 85b-86a。

[136]GBYT,卷Ⅱ,p. 28b。

[137]达仓巴(སྟག་ཚང་པ)是此家族都却(དུས་མཆོད)支系在明代有名的姓氏。达仓的南喀勒巴依坚赞(ནམ་མཁའ་ལེགས་པའི་རྒྱལ་མཚན)是最后一位白兰王之孙,在1415年曾被永乐皇帝封为辅教王。关于这个问题的全部,见Sato,1986,pp. 236-9。

[138]看来,绛曲坚赞认为萨迦派最杰出的喇嘛是仁钦岗拉章的却杰喇嘛当巴索南坚赞(ཆོས་རྗེ་བླ་མ་དམ་པ་བསོད་ནམས་རྒྱལ་མཚན)。

[139]绛曲坚赞所建的要塞地名表,见DMS,p. 210。

[140]GBYT,卷Ⅱ,p. 172b所说的日期是水猴年2月5日,似为火猴年之误。相当于公元1356年3月7日。

[141]LANG,p. 533。参阅BRNT,p. 104b。

[142]BYANG,p. 6a;LANG,pp. 496-7。

[143]LANG,pp. 533-6。

[144]当时没有蒙古都元帅住在西藏,宣奴坚赞系三都元帅(疑为三路都元帅—译者),掌有三品虎钮印和宣慰司的六棱印,事实上是帝国在西藏常设的最高官员;见LANG,p. 553。LANG里未出现过拥有正式的宣慰使头衔之人,而只是提到过དབེན་ཡེ་ཤི་པ或དབེན་ཡེ་ཤི的མི་དཔོན,总是复数。大概“使”这个官职空位或者甚至没有此官。

[145]LANG,pp. 537-40。

[146]我们从这种联系中得知,某些蒙古军队还驻在西藏;LANG,p. 555。

[147]LANG,pp. 540-5,552-7。

[148]LANG,pp. 561-70。

[149]LANG,pp. 571-86;DMS,p. 209。此信所署日期见于GBYT,卷Ⅱ,p. 172b,为藏历5月5日,也许相当于公元1356年6月4日。

[150]LANG,p. 598。

[151]SKDR,p. 154a。

[152]LANG,pp. 605-9;参阅GBYT,卷Ⅰ,p. 172b。

[153]KARMA,p. 175a;KPGT,p. 488。

[154]LANG,p. 615。

[155]LANG,pp. 611-4,617;BRNT,p. 104b。

[156]LANG,pp. 644-7。这些颇为模糊的汉文头衔字面意思是由高级使者(大使)的管理办公室(管)。大概同一官员也为噶玛巴若巴依多吉带来圣者请他入京。

[157]LANG,pp. 647-54,659—61。

[158]LANG,pp. 665-7。

[159]GBYT,卷Ⅰ,p. 780;LANG,pp. 668-9。旺尊被解职后过着隐居生活。我们只知道1352年他得到布顿佛教修习方面的指导,见LBT,p. 139。

[160]LANG,pp. 670-72。

[161]LANG,p. 680;GBYT,卷Ⅰ,p. 76a和78a。

[162]LANG,pp. 682-4;SKDR,p. 116a-b。

[163]LANG,pp. 686-8。

[164]LANG,pp. 688-90。

[165]立即为此残暴行为负责的人是钦波仁钦桑波;HT5D,p. 98b(=TPS,p. 645)。

[166]达玛基提是参加妥欢帖木尔皇帝实施夏克蒂崇拜的十友(inaq)之一;他于1364年被谋杀。见KSWS,pp. 68-9,98。

[167]LANG,pp. 691-6。

[168]噶玛若巴依多吉于1359年1月24日在安多听说了这个事件;见KARMA,p. 178a。

[169]GBYT,卷Ⅰ,p. 28b。

[170]LANG,pp. 702-12。

[171]GYANTSE,p. 12a-b(=TPS,p. 663)。大总管(ཉེ་གནས་ཆེན་པོ,口语中称为朗钦:ནང་ཆེན)的任命是在1364年被皇帝确认的。

[172]LANG,pp. 718-21。1359年3月5日,噶玛巴在安多的恰喀(བྱ་ཁ)会见了王子Sangasiri(也许是同一人)。

[173]LANG,pp. 722-8;740-54。

[174]LANG,pp. 722-34。

[175]GBYT,卷 I ,pp. 28a-29a。快到首都时,他碰上了正在回家途中的噶玛巴;KARMA,p. 181b;HD-2,p. 120。他死后皇帝邀请喇嘛当巴索南坚赞进宫,大概是想任命他为帝师;但喇嘛谢绝了邀请。见SKDR,p. 120a。

[176]LANG,pp. 734-5。

[177]LANG,p. 720;BRNT,p. 105a。

[178]LANG,pp. 736,738。

[179]参阅Petech,1990,p. 261。

[180]GBYT,卷 I ,p. 29a;SKDR,p. 175a-b。

[181]有关细节见Petech,1990,pp. 261-2。

[182]BYANG,p. 6a-b。参阅HT5D,p. 66a(=TPS,p. 632)。

[183]LBT,p. 134。

[184]BA,p. 778;BYANG,p. 6b;DCBT,p. 148b。

[185]引自DSM,p. 209。

[186]LBT,p. 168。我认为不能将他等同于拉尊仁钦贝(ལྷ་བཙུན་རིན་ཆེན…………དཔལ),正如Sdrensen,p. 63所述,喇嘛当巴应仁钦贝的请求编撰过GR。拉尊(ལྷ་བཙུན)这个头衔一般是对系古代吐蕃王后裔的僧人之称,而不是其他贵族后裔之称。羌巴称是西夏(མི་ཉག)统治者的后代,而不是古代吐蕃王朝之后代。

[187]LANG,pp. 534-5,578-80,669,677-8,793;GBYT,卷 I ,p. 76a和pp. 76b-80a。

[188]LANG,pp. 383,394,532,658。

[189]KARMA,p. 178b;KPGT,p. 490。参阅HD-2,p. 116,他的名字被简称为དཔོན。

[190]LANG,pp. 758-9。

[191]LANG,pp. 769-771;HT5D,pp. 97b-98a(=TPS,p. 645)。

[192]这个史料见于绛曲坚赞遗嘱(མྱ་ངན་འདས་ཆུང་ཞལ་ཆེམས),写于他临终前

病中;LANG,拉萨版,p.426。

[193]DMS,p.210;GYANTSE,p.14b(=TPS,p.664)。据GBYT,卷Ⅱ,p.173a,他死于63岁时的火龙年,可能是个错误,而应是木龙年。1373这个年份见于BA,p.218,许多西方学者沿用此说,是由于译者的误解所致。藏文文献(NA,p.7a)实际上是指绛曲坚赞的继承者之死。

[194]LANG,pp.835-6。

[195]BRNT,p.154a。

[196]MSL,Hung-wu,卷77,p.4b和卷79,p.1a。

[197]最有可能的认定是,达隆塘寺(སྟག་ལུང་ཐང)法座南喀顿巴依坚赞(ནམ···མཁའ་བསྟན་པའི་རྒྱལ་མཚན,1333-1379),见BA,pp.635-6。年代极其吻合。

[198]MSL,Hung-wu,卷79,p.1a。

[199]MSL,Hung-wu,卷85,p.7a-b和SKDR,p.179b。

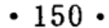
[200]MSL,Hung-wu,卷91,p.4a。

[201]HT5D,p.81b(=TPS,p.638)。

[202]MSL,Hung-wu,卷73,p.4b。

[203]MSL,Hung-wu,卷78.p.7a。参阅《明史》卷33,p.96(=TPS,p.692)。

[204]1367年,江孜统治者被妥欢帖木尔皇帝封为永乐台府大司徒;好像他的后继者在后来也得到了确认和提升,见GYANTSE,pp.17a和22a(=TPS,p.664)。



第六章　结束语

在那多姿多彩的时代，智慧与胆略超群出众的两个杰出人物：萨迦本钦和帕木竹绛曲坚赞分别掀开和关上了元朝西藏历史的帷幕。

在蒙古人出现在藏区地平线上很久以前，萨迦班智达就是公认的著名学者和备受尊崇的宗教领袖了。当极度危险的紧急情况产生时，他的政治天才促使他能够采取唯一可行的办法来处理这日益逼近的威胁。只有他的威望才可能驾驭西藏僧众和贵族，并为他们铺平道路，使这个国家（指吐蕃）免遭严重浩劫，保护其宗教和文化，同时使自己的教派和家族处于西藏社会的崇高地位。不幸的是，他当时年龄过长，不能彻底完成自己的政治计划。当然，如果他能多活几年的话，就不用猜测结果会是什么样子了。

他的去世，刚好与蒙古帝国上层的一次剧变巧遇，这次剧变差点儿毁了他的事业，因为它被传给了侄儿生殊的手里，后者最初在蒙古人眼中是远远不如其伯父。由于八思巴还非常年轻，长期远离故土系蒙古人手中的一件抵押品，故而他在这复杂多变的政治风波中要探索自己的路可能性太小，他的角色一开始就是被动的。正是忽必烈经过一段选择时期的犹豫之后，终于选定他作为西藏问题方面的工具。从某种意义上说，作为政治人物的八思巴是大皇帝人为的产物，皇帝曾两度动用武力强迫他接管最不情愿的或最为悲凉的西藏。八思巴最好的王牌是，他与皇室成员关系密切，尤其是与皇后察必和皇太子真金更为紧密。当然啦，皇帝的宗教政策，总的来说以佛教特别是西藏佛教为主，在某种程度上是受萨迦法主教导之故。但是我们必须放弃这样的观念，说八思巴是皇帝在政治事务上有影响的顾问，因为这毫无现实依据。即使是住在中国（内地）期间，他也长期不在皇宫，而是住在临洮等地，他与皇帝个

人接触中产生影响的可能性故而十分有限。概言之，八思巴作为伟大的宗教领袖和忽必烈在佛教方面的得力顾问这种在藏文文献中颇为亲切的传统（看法），必须适度地降调。

既然我们在谈西藏史上元代——萨迦统治时期，就依次对有关双方权力角色概述几句。元朝的施政始终非常成功地全权控制着西藏。我们发现，只是到了14世纪50年代末，才开始有些松懈，这当然是因为内部不和以及长江流域频繁叛乱而使北京政府不断削弱之故。然而，它作为"名誉施主"的威望地位，一直完好无损地保持到最后灭亡之时。

至于萨迦寺及统治家族，他们很少主动涉足政治生活。从上层（没有任何一位法主表现为强有力的人物）的内部争吵和致命弱点之局部看来，人们被动的印象往往是，萨迦是个行政机关。有些本钦，曾是它的世俗武装人员，主要是与帕木竹不断上升的力量作斗争。但是，他们的兴趣更在于高贵的贵族生活利益，而不在于萨迦辖地条理明确的政策之执行者。

另一方面，绛曲坚赞是个更为强大而富有人情味的人物。他只不过是在一个衰败的、摇摇欲坠的万户基础上从头开始了自己的事业。在40年的斗争生涯中，他一步一步地筑起自己的权力堡垒，这种权力最终使他成为中藏不可争辩的主宰。他的路布满荆棘，充满障碍，甚至严重受挫，有时差点使他接近完全毁灭。在克服全部的困难中，他性格中最突出的特征是，坚定的毅力和迅速的复元能力，还有杰出的外交技能和适度的灵活性。他无疑是个战略天才，在战场上选用将官非常英明。然而，他的军事生涯中没有过巨大的胜利标志，而几乎是连续不断的小战役，常常是防御性战役，均能铲除每一位没有他果敢的对手。

在很大程度上他是个现实主义者，目的在于牢固掌权，而不是土地扩张。几乎直到最后，他对萨迦喇嘛都始终毕恭毕敬，即使在

他的遗嘱(ཞལ་འཆེམས)中，他还在告诫后继者不要在这方面有所差失。他拒绝毁坏他们的施政机构，而只是剥夺所有的实权，并在原有机构基础上，建立自己的机关。

在与朝廷的关系方面，他多多少少遵循了相同的路线。他请求并获得了并不特别崇高的封号，并得到了全权统治西藏之默许，但他从未否认过帝国的最高权力。这种政策得到他的侄子与继承者的延续，直到元朝灭亡。在遵循既有规矩的同时，他成功地在旧(吐蕃)王朝传统复苏的基础上建立了新的西藏政府。这个主题超出了现在的研究范围。只要记住一点就足够了，由于他认为蒙古统治的强制施行是由于蒙古法律(ཧོར་ཁྲིམས)的引入，因此他最重要的改革之一就是，废除蒙古法律，重新采用并彻底恢复旧君主政体法典形式的西藏法律(བོད་ཁྲིམས)。绛曲坚赞的法典不断得到修改和完善，直到本世纪都还得到实际运用过。

然而，他毕生奋斗换来的事业注定只延续了80年，从1354/58年起到1434年仁崩寺(རིན་སྤུངས)起义止。相对而言更加迅速地衰败的原因是，当邓萨梯寺(གདན་ས་ཐེལ)的宗教辖地变成了乃东政治中心的对手时，就出现了极其有害的二分格局。在绛曲坚赞的一生中，帕木竹法主无论是自愿还是被迫，都始终被严格限制于宗教领域。但是绛曲坚赞死后，其侄子们更加野心勃勃同时相对无能，没有依此而行，故而长期以来影响很坏。

在13、14世纪诸事件的背景里，政治力量在西藏这样的地方限于僧侣政治和贵族政治。这种情形在1951年前均未有实质性改变。在西藏，就好像某些欧洲国家那样，僧侣集团要邀请一位外国王子来访从不感到有何忧虑(像第三世和第五世达赖喇嘛那样)或者会欣然接受他来访(像八思巴和第七世达赖喇嘛那样)。贵族阶层。至少在某些情况下会依靠自身力量想法避免外国干涉并保持自己的

特权。就像绛曲坚赞和400年后的颇罗鼐(ཕོ་ལྷ་ནས)之类的领袖人物那样,虽然后者面对的是一个非汉族王朝(清),也不是像元朝一样摇摇欲坠行将灭亡的朝代。然而,这两个阶级集团之间的联系是如此密不可分,利益是如此纵横交织,以致于两者之间发生一次冲撞都是不可思议的。在下层,也没有任何类似中原爆发的席卷蒙古人和佛教僧侣特权的、反外国或反封建运动的可能性。

作为最后一点要考虑的,我们有权试问,蒙古人最高权力在西藏留下了什么样的痕迹呢?概而言之,最久远的影响是,对中央政府的一种永久怀念之情;或者说作为第二强大的政权,能够代表各种不同自治集团的枢纽(比如帕木竹及后来的达赖喇嘛政府那样);或者至少是同级中居首位的,比各单个世俗和僧侣集团首领更强大的政治因素(如仁崩,རིན་སྤུངས和藏巴,གཙང་པ)。人们再也不会认为具有10世纪至13世纪早期特征的中央政权的四分五裂和完全丧失是正常和自然的情形。从更加具体的层面看来,蒙古行政制度的某些残骸,比如乌拉制度(ཨུ་ལག)继续在西藏存在直到近代为止。对某些蒙古语头衔来说亦是如此,直到18世纪被满语头衔取代为止。

附录 I　　职官表

1. 蒙古大汗以及1260年后中国元朝皇帝名单

姓　名	在位时间
成吉思汗	1206—1227
(拖雷监国)	1227—1229
窝阔台	1229—1241
(皇后乃马真氏脱列哥那称制)	1241—1246

贵由	1246—1248
(皇后斡兀立海迷失称制)	1248—1251
蒙哥	1251—1259
忽必烈(世祖)	1260—1294
成宗铁穆耳	1294—1307
(爱育黎拔力八达摄政)	1307
武宗海山	1307—1311
仁宗爱育黎拔力八达	1311—1320
英宗硕德八剌	1320—1323
泰定帝也孙铁木儿	1323—1328
天顺帝阿剌吉八	1328
脱铁木耳	1328—1329
明宗和世㻋	1329
文宗图贴睦尔	1329—1332
宁宗懿璘质班	1332
顺帝妥欢贴睦尔	1332—1368
	[1371]

2. 萨迦法主(གདན་ས་ཆེན་པོ)名单

姓　名	任　期
萨迦班智达贡噶坚赞	1216—1251
八思巴罗追坚赞*	1251—1280
达玛巴拉罗克希塔	1280—1282
(夏尔巴)恰绛仁钦坚赞	1286—1303
桑波贝	[1298]1306—1323
喀尊南喀勒巴依坚赞	1325—1341(?)
恰绛东约坚赞	1341—1344

喇嘛当巴索南罗追坚赞	1344—1347
罗追坚赞	1347—1365(?)
贡噶仁钦坚赞	1365—1399(?)

---

* Petech记为“八思巴扎巴坚赞”，下同。

3. 帝师名单

姓　名	任　期
八思巴罗追坚赞	1270—1274
仁钦坚赞	1274—1279(或1282)
达玛巴拉罗克希塔	1282—1286
(夏尔巴)意希仁钦	1286—1291
(康萨巴)扎巴俄色	1291—1303
(夏尔巴)恰绛仁钦坚赞	1304—1305
(康萨巴)桑结贝	1305—1314
贡噶罗追坚赞	1314—1327
贡噶勒巴依迥乃坚赞	1328—1330
(仁钦扎)	1329—1330
贡噶坚赞	1331—1358
索南罗追坚赞	1361—1362

4. 本钦(དཔོན་ཆེན)名单

姓　名	任　期
释迦桑波	ca. 1264—1270
贡噶桑波	ca. 1270—1275
香尊	ca. 1275—?
曲波岗喀瓦	? —1280

绛曲仁钦		1281—1281/2
贡噶宣奴		1282—?
宣奴旺秋		? —1288
绛曲多吉	ca.	1289
阿迦伦多吉贝	ca.	1290—1298
宣奴旺秋(第二次)		1298
勒巴贝		1298—ca. 1305
僧格贝		—
俄色僧格	ca.	1315—1317
贡噶仁钦		—
东约贝		—
云尊扎巴达尔		—
俄色僧格(第二次)		? —1328/9
甲瓦桑波		1328/9—1333
旺秋贝		1333—1337
索南贝		1337—1344
甲瓦桑波(第二次)		1344—1347
旺秋尊珠		1347—ca. 1350
甲瓦桑波(第三次)	ca.	1350 —1356 或 1358
南喀顿巴依坚赞	ca.	1357
贝希代理		? —1360
南喀顿巴依坚赞(第二次)	ca.	1364

附录Ⅲ　参考书目

A类:藏、汉文史籍(文献及译文)

Ba＝G. N. Roerich(罗列赫)英译廓·熏奴贝(འགོས་གཞོན་ནུ་དཔལ)的《青史》(དེབ་ཐེར་སྔོན་པོ,1476—1478)两卷本,1948—1953年加尔各答版。

B. Lett. ＝《布顿致帕木竹绛曲坚赞信》,载布顿文集,ལ函,PP. 98a—100a;TPS,PP. 673—4里有译文。

BLO＝五世达赖喇嘛著《罗桑嘉错扎巴坚赞(བློ་བཟང་རྒྱ་མཚོ་གྲགས་པ……རྒྱལ་མཚན)生平》(1676),载五世达赖喇嘛文集,ཏ函。

BRNT＝《却尊巴饶瓦坚赞贝桑波传记宗教短歌集等》(རྗེ་བཙུན་འབར་ར་བ་རྒྱལ་མཚན་དཔལ་བཟང་པོའི་རྣམ་ཐར་མགུར་འབུམ་དང་བཅས་པ།

BYANG＝贝桑却杰桑波(དཔལ་བཟང་ཆོས་ཀྱི་བཟང་པོ)的《迦耶如羌波王朝史》(ག་ཡས་ཇ་བྱང་པའི་རྒྱལ་རབས།),载夏格巴(Tsepon. W. Shakabpa)图书馆藏《藏族历史与文学稀有文献》,1974年新德里版。

CBGT＝达隆巴阿旺南杰(སྟག་ལུང་པ་ངག་དབང་རྣམ་རྒྱལ)著《宗教史·奇异大海》(ཆོས་འབྱུང་ངོ་མཚར་རྒྱ་མཚོ།),1972年Tashigang版。

Colophon＝八思巴短文书信题记和签署(题署),载《萨迦五祖全集》卷Ⅴ和Ⅵ,东洋文库。

DCBT＝鄂衮轮珠(ངོར་དཀོན་ལྷུན་གྲུབ)著《妙法史·善说宗教大海之舟》(དམ་པའི་ཆོས་ཀྱི་བྱུང་ཚུལ་ལེགས་པར་བཤད་པ་བསྟན་པའི་རྒྱ་མཚོར་འཇུག་པའི་གྲུ་ཆེན)第一部分成书于1550年,后面于1692年由桑杰彭措(

སང་རྒྱས་ཕུན་ཚོགས)完成。

DMS＝索南扎巴(བསོད་ནམས་གྲགས་པ)著《新红史》(དེབ་ཐེར་དམར་པོ་གསར་པ)，1538年成书；G. Tucci译文1971年出版。

FTLTTT＝念常《佛祖历代通载》(1341)。

GBYT＝达仓巴(སྟག་ཚང་པ)释利补特跋陀罗著《汉藏史集·贤者喜乐》(རྒྱ་བོད་ཡིག་ཚང་མཁས་པའི་དགའ་བྱེད།，1434年成书)，两卷本，1979年秦浦版。成都(1985)也出有藏文版，是同著之翻版，没有独立价值。

GOD＝桑结达波(སངས་རྒྱས་དར་པོ)著《加瓦格仓巴衮波多吉传·利见宝鬘》(རྒྱལ་བ་རྒོད་ཚང་པ་མགོན་པོ་རྡོ་རྗེའི་རྣམ་ཐར་མཐོང་བ་དོན་ལྡན་ནོར་བུའི་ཕྲེང་བ།)，罗马lsMEOMEO图书馆木刻版。

GR＝索南坚赞(བསོད་ནམས་རྒྱལ་མཚན)著《王统世系明鉴》(རྒྱལ་རབས……གསལ་བའི་མེ་ལོང་།，1368/9)，B. I. Kuzenetsov编辑，1966年莱登版。

Guide＝贡噶仁钦(ཀུན་དགའ་རིན་ཆེན)著《祥瑞萨迦大寺经堂和三佛田目录》，X Ⅵ cent.，(གདན་ས་ཆེན་པོ་དཔལ་ལྡན་ས་སྐྱའི་གཙུག་ལག་ཁང་…དང་རྟེན་གསུམ་གྱི་དཀར་ཆག)，罗马 IsMEO图书馆木刻版。

GYANTSE＝却麦扎巴(འཇིགས་མེད་གྲགས་པ)著《江孜法王解脱信谷成就之祈雨》(རྒྱལ་རྩེ་ཆོས་རྒྱལ་གྱི་རྣམ་པར་ཐར་པ་དད་པའི་ལོ་ཏོག……དངོས་གྲུབ་ཀྱི་ཆར་འབེབས)，版别同上。

HO－1＝蔡巴·贡噶多吉(ཚལ་པ་ཀུན་དགའ་རྡོ་རྗེ)著《红史》(དེབ་ཐེར……དམར་པོ)(应为《乌兰史册》，ཧུ་ལན་དེབ་ཐེར།，1346—1363)，1961年岗脱克(Gangtok)版，引文出自此版。

HO－2＝同上著，东嘎·罗桑赤列编校，1981年北京版。关于此版，

见第一章《史料问题》。

HT5D＝五世达赖喇嘛著《西藏史》，载五世达赖喇嘛文集，ད、ཟ、ཨ函。

KARMA＝司徒班钦却杰迥乃（སི་ཏུ་པཎ་ཆེན་ཆོས་ཀྱི་འབྱུང་གནས）著《噶玛噶举·仁波且无量解脱月亮水晶宝鬘》（སྒྲུབ་ཀཾ་ཚང་བརྒྱུད་པ་རིན་པོ་ཆེའི་རྣམ་པར་ཐར་པ་རབ་འབྱམས་ནོར་བུ་ཟླ་བ་ཆུ་ཤེལ་གྱི་ཕྲེང་བ།，1775）1972年新德里版。

KDNT＝《奈宁颂词》（སྐྱེས་བུ་དམ་པ་རྣམས་ཀྱི་རྣམ་ཐར་པ་རིན་པོ་ཆེའི་གཏེར་མཛོད།），罗马 IsMEO图书馆木刻版。

KGSP＝《噶举大金鬘》（བཀའ་བརྒྱུད་གསེར་ཕྲེང་ཆེན་མོ），1970年Dehra Dun版。

KPGT＝巴卧祖拉（དཔའ་བོ་གཙུག་ལག）著《转动妙法轮之史实明鉴贤者喜宴》，简称《贤者喜宴》（དམ་པའི་ཆོས་ཀྱི་འཁོར་ལོས་བསྒྱུར་བ……རྣམས་ཀྱི་བྱུང་བ་གསལ་བར་བྱེད་པ་མཁས་པའི་དགའ་སྟོན།，1565），四卷本，1959—1962年新德里版。

KSWS＝H. S. Schulte-Uffelage（译）：Das Keng-shih wai-shih, eine Quelle zur spä ten Mongolenzeit，1963年柏林版。

LANG＝帕木竹绛曲坚赞（ཕག་མོ་གྲུ་བྱང་ཆུབ་རྒྱལ་མཚན）著《司徒遗言》（སི་ཏུ་བཀའ་ཆེམས།，1361），《朗氏家族史》（ལྷ་རིགས་རླངས་ཀྱི་རྣམ····ཐར།）的第二部分，1974年新德里版。本书引文出自此版。1986年拉萨也出版了《朗氏家族史》（རླངས་ཀྱི་པོ་ཏི་བསེ་རུ་རྒྱས་པ）一书。

LBT＝仁钦南加（རིན་ཆེན་རྣམ་རྒྱལ）著《法主普慧布顿译师之解脱宁巴之花》（ཆོས་རྗེ་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་བུ་སྟོན་ལོ་ཙྪ་བའི་རྣམ་པར་ཐར་པ་སྙིམ་པའི་མེ་

ཏོག1355 — 1356)，由D. S. Ruegg编辑并译为《布顿仁波且生平》(Life of Bu-ston Rin-po-che)，1966年罗马版。

LOL5＝《五世达赖喇嘛自传》(ཟ་ཧོར་གྱི་བན་དེ་ངག་དབང་བློ་བཟང་རྒྱ་མཚོའི··· འདི་སྣང་འཁྲུལ་པའི་རོལ་རྩེད་རྟོགས་བརྗོད་ཀྱི་ཚུལ་དུ་བཀོད་པ་དུ་ཀཱུ་ལའི་གོས······ བཟང་།)，五世达赖喇嘛文集ཆ函。

MSL＝《大明实录》，1954年台北版。

NEL＝奈巴扎巴蒙拉罗追(ནེལ་པ་གྲགས་པ་སྨོན་ལམ་བློ་གྲོས)著《已辨之论花鬘》(སྔོན་བྱུང་གི་གཏམ་མེ་ཏོག་ཕྲེང་བ།1283)，由H. Vebach编辑并译为《奈巴班智达编年史》(Nel-pa Pandita's Chronik)，1987年慕尼黑版。

NYOS＝《口传奈氏世系要论》(ཁ་རོག་གཉོས་ཀྱི་རྒྱུད་པ་ཚུལ་མདོར་བསྡུས། 1431)，东京东洋文库图书馆。

PMKP＝白莲花(པདྨ་དཀར་པོ)著《宗教史莲花王昼》(ཆོས་འབྱུང་བསྟན་པའི་པདྨ་རྒྱས་པའི་ཉིན་བྱེད།，1575) 1968年新德里版。

Re′u-mig＝松巴意希贝却(སུམ་པ་ཡེ་ཤེས་དཔལ་འབྱོར)的《年表》(རེའུ······མིག)，载《如意宝树史》(དཔག་བསམ་ལྗོན་བཟང་།)第三部分末，1959年新德里版。

RLSP＝《____隆噶举金鬘》(____ལུང་བཀའ་བརྒྱུད་གསེར་ཕྲེང་།)，1982年Thimphu版。

SKDR＝阿旺贡噶索南扎巴坚赞(ངག་དབང་ཀུན་དགའ་བསོད་ནམས་གྲགས་པ་རྒྱལ་མཚན)著《北方瞻部洲顶髻大绍圣祥瑞萨迦世系仁波且犹如降临解脱法稀有宝如意珠》，简称《萨迦世系史》(འཛམ་གླིང་བྱང་ཕྱོགས་ཀྱི་ཐུབ་པའི་རྒྱལ་ཚབ་ཆེན་པོ་དཔལ་ལྡན་ས་སྐྱ་པའི་གདུང་རབས་རིན་པོ་ཆེ་ཇི་ལྟར་བྱོན་པའི་ཚུལ་གྱི་རྣམ་པར་ཐར་པ་ངོ་མཚར་རིན་པོ་ཆེའི···

བང་མཛོད་དགོས་འདོད་ཀུན་འབྱུང་།,1629),罗马 IsMEO图书馆木刻版。1986年北京铅印本。本书引文出自前者。

TLGZ＝《吉祥达隆喀希世系桥断降临之传·希有珍宝晶石众生意乐》,简称《达隆喀希世系史》(དཔལ་སྟག་ལུང་ག་ཞིའི་གདུང་……རབས་ཟམ་མ་ཆད་པར་བྱོན་པའི་རྣམ་ཐར་ངོ་མཚར་ནོར་བུའི་དོ་ཤེལ་སྐྱེ་དགུའི……ཡིད་འཕྲོག1827—9成书),版别同上。

VSP＝桑结嘉措(སངས་རྒྱས་རྒྱ་མཚོ)著《Vaidūrya ser po》,1692—1698成书,1960年新德里版。

YLTT＝《永乐大典》。

YS＝《元史》,1976年北京版。

ZL＝《西藏画卷》(TPS)里发表的夏鲁文献,文献页码:747—754;译文页码:670—672。

ZUR＝五世达赖喇嘛著《素尔塘杰衮巴生平》(ཟུར་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ),五世达赖喇嘛文集5函。

B类:现代研究论著

Allsen＝T.T.阿尔逊,《蒙古帝国政策》,加利福尼亚大学出版社,1987。

Bielenstein＝H.比埃伦斯坦因,《中国历史人口统计学》(＝BMFEA,59),1987斯德哥尔摩。

Boyle＝J.A.博依乐(译),《成吉思汗的继承者》,1981年纽约/伦敦。

Chang＝Chang Hu-Yang(张沪扬?),《元代纸币在西藏地方流通考》,载《中国钱币》,1984年第4期,PP.28—30。

Chavannes 1904＝E.沙畹,《蒙古统治时代汉文碑铭与残简》,载《通报》第5期(1904),PP.357—447。

Chavannes 1908＝E. 沙畹，《蒙古统治时代汉文碑铭与残简》，载《通报》第9期(1908)，PP. 297—428。

Ch' en＝陈得芝，《元代乌思藏宣慰司的设置年代》，载《元史及北方民族史研究集刊》卷8(1984年5月)PP. 1—8。

Dardess＝J. W. 达尔德斯，《征服者与孔夫子》，加利福尼亚大学出版社，1971。

Das＝S. Ch. 达斯，《中国鞑靼皇帝治下的西藏》，载JASB，增刊(1905)，PP. 94—102。

De Jong＝J. W. 德荣，《浅议(甘珠尔)注解》，载ZAS，卷6(1972)，PP. 505—559。

Demieville＝P. 戴密微，《马可·波罗时代中国的宗教状况》，载Oriente Paliano，1957年罗马版，PP. 193—236。

Endicott-West＝E. 恩第科特-韦斯特，《蒙古人在中国的统治：元朝的地方施政》，1989年麻省坎布里奇版。

Farquhar＝D. 法丘哈尔，《元朝帝国政府的结构和功能》，载J. D. Langlois编《蒙古人治下的中国》，1981年普林斯顿大学版，PP. 25—55。

Ferrari＝A. 费拉里，《མཁྱེན་བརྩེ的中藏圣地指南》，1958罗马。

Franke 1942＝福赫伯，《忽必烈统治时期的维吾尔族政治家桑哥》，载《华裔学志》卷17(1942)，PP. 90—113。

Franke 1949＝福赫伯，《蒙古统治下中国的货币与经济》，1949年莱比锡版。

Franke 1984＝福赫伯，《胆巴，大汗宫廷内的藏族喇嘛》，载Orientalia Vienetiana，1984年卷1，PP. 157—80。

Haenisch＝E. 黑尼希，《蒙治下汉地寺院的免税情况》，载"Berichte über die Verhandlungen derSächsischen Akademie der Wissenschafen"，Phil.-Hist，Klasse，94，2(1940)。

Hambis 1945＝C. 韩伯诗（与伯希和），《〈元册〉第57卷》，1945年莱登版。
Hambis 1954＝L. 韩伯诗，《〈元册〉第58卷》，1954年莱登版。
Hambis 1957＝L. 韩伯诗，《蒙古治下的朝鲜史注记》，载《通报》，卷45（1957），PP. 151—218。
Han＝韩儒林，《元朝史》两卷本，1986年北京版。
Hucker＝C. O. 哈克尔，《中华帝国职官词典》，1985斯坦福大学版。
Inaba＝今枝由朗，《喇嘛堕落导论：元朝帝师世系与年代考》，载G. H. Sosaki所编《Klesá研究：东方宗教之杂质与净化》，1975年东京，PP. 19—57（554—616）。
IT＝G. 图齐，《印度—西藏》7卷本，1932—1941罗马版。
Jackson 1976＝D. P. 杰克逊：《罗（慕塘）和嘎日初期史》，载《尼泊尔研究文集》，4，1.（1976）PP. 39—56。
Jackson 1984＝《慕塘（Mustang）的莫拉斯》，1984年Dharamsala版。
Kotwiz＝W. 科威兹，《与驿站有关的术语考》，载Rocznik Orientalistyczny，卷16（1950），PP. 329—336。
Kwanten＝陆宽田，《成吉思汗征服西藏：神话还是事实？》，载JAH，8（1974），PP，1—20。
Macdonand＝A. 麦克唐纳夫人，《〈汉藏史集〉，讲座序言》，载J. As. 1963，PP. 53—159。
Nogami 1942＝Sh. Nogami，"Gen no kudokushi ni tsuite"，载Shina bukkyō shigaku，6，2（1942），PP. 1—11。引文参见Gendai Shaku-Ro-den no kenkyū重印本，1979年京都版，PP. 129—141。
Nogami 1950＝Sh. Nogami，"Gen no senseiin ni tsuite"，载Haneda hakushi shōju kinen，1950年京都版，PP. 779—795。

Okada＝H. Okada,“Mōko shiryō ni mieru shoki Mō-Zō kankei”,载Tōhōgaku,23(1962),PP. 95—108。

Olbricht＝P. 奥尔布里希特:《13世纪和14世纪蒙古治下的中国驿站》,1954年威斯巴登版。

Pelliot 1930＝P. 伯希和,《M. W. Barthold〈突厥斯坦〉注释》,载《通报》,卷27(1930),PP. 12—56。

Pelliot 1959＝P. 伯希和,《马可·波罗注记》3卷本,1959—1973巴黎版。

Pelliot-Hambis＝伯希和,韩伯涛,《成吉思汗征战史》,卷Ⅰ,1951年巴黎。

Petech 1980a＝L. 伯戴克《桑哥:元代中国藏族政治家》,载AOH,卷34,(1980),PP. 193—208。在Petech 1988 PP. 385—412重印时有所修正。

Petech 1980b＝L. 伯戴克:《蒙古在西藏的括户》,载M. Aris编《纪念理查逊藏学研究文集》,1980沃敏斯特,PP. 233—8。

Petech 1980c＝L. 伯戴克:《雅泽、古格、布让新探》,载LAJ,卷24(1980),PP. 85—111,重印于Petech 1988,PP. 369—394。

Petech 1983＝L. 伯戴克:《吐蕃与中国南宋及蒙古人的关系》,载M. Rossabi编《中国及其邻国》,1983加利福尼亚大学版,PP. 173—203。

Petech 1988a＝L. 伯戴克:《亚洲史论文集》,1988年罗马版。

Petech 1988b＝L. 伯戴克:《吐蕃边境地区的元朝行政机构》,载H. Uebach和J. L. Panglang编《西藏研究》,1988慕尼黑,PP. 369—380。

Petech 1990＝L. 伯戴克:《与西藏有关的元朝皇太子》,载T. Skorupski编《印藏研究》(纪念D. L. Snellgrove教授

论文集),1990年Tring版,PP. 257—269。
Ratchnevsky 1937＝P. 拉切内夫斯基:《元朝法典》卷 I ,1937年巴黎版。
Ratchnevsky 1954＝P. 拉切内夫斯基:《蒙古大汗与佛教寺院》,载Asiatica (Festschrift F. Weller),1954年莱比锡版,PP. 489—504。
Richardson＝H. 理查逊:《噶玛巴派:一条历史注记》,载JRAS,1958,PP. 139—164。
Roerich＝罗列赫:《13—14世纪蒙藏关系》,载《西藏社会杂志》卷6(1973),PP. 40—55。
Rossabi 1979＝M. 罗萨比:《忽必烈汗及其家庭中的妇女》,载《中蒙研究》(H. Franke编),1979威斯巴登版,PP. 153—180。
Rossabi 1988＝M. 罗萨比:《忽必烈汗的生平与时代》,1988年加利福尼亚大学版。
Sato 1978＝佐藤长:"Chibetto rekishi chiri kenkyū",1978年京都版。
Sato 1986＝佐藤长:"Chūsei Chibetto shi kenkyū",1986年京都版。
Schuh 1976＝D. 苏郝:《如何理解蒙古汗邀请五世噶玛巴入中国皇宫对西藏政治之影响?》,载Altaica Collecta,1976年威斯巴登版,PP. 209—244。
Schuh 1977＝D. 苏郝:《免除赋税与蒙古统治者致西藏宗教界公开信》,1977年圣奥古斯汀版。
Schuh 1981＝D. 苏郝:《西藏印章学基础》,1981年圣奥古斯汀版。
Schuh 1988＝D. 苏郝:《སྐྱིད་གྲོང་的扎西桑旦林寺寺志》卷 I ,1988年波思版。
Schurmann＝H. F. 苏尔曼:《元朝经济结构》,1956麻省坎布里奇

版。
Shen＝沈卫荣：《元朝中央政府对西藏的统治》，载《西藏研究》1988年第3期，PP. 136—148。
Shakabpa 1967＝W. D. 夏格巴：《西藏政治史》(英文版)1967年耶鲁大学版。
Shakabpa 1976＝W. D. 夏格巴：《西藏政治史》(藏文版：བོད་ཀྱི་སྲིད་……དོན་རྒྱལ་རབས)，两卷本，1976年德里版。
Srensen＝P. K. 索仁逊：《一部14世纪的西藏史著：རྒྱལ་རབས་གསལ་བའི་མེ་ལོང་།》，1986哥本哈根版。
Sperilng 1987＝E. 斯伯林：《早期止贡派贡巴译注》，载白桂滋(编)"Silver on Lapis，Tibetan Literary Culture and History"，1987年布鲁明顿版，PP. 33—53。
Sperling 1988＝E. 史伯岭：《15世纪的四川西藏边境》，载《明代研究》，卷26(1988)，PP. 37—55。
Stein 1959a＝R. A. 石泰安：《吐蕃史诗及诗人研究》，1959年巴黎版。
Stein 1959b＝R. A. 石泰安：《汉藏边境古代部落》，1959年巴黎版。
Szerb 1980a＝J. 史尔弼：《八思巴上师遗著考释Ⅰ：萨迦班智达的活动》，载M. Aris编《纪念理查逊藏学研究文集》，1980沃敏斯特版，PP. 290—300。
Szerb 1980b＝J. 史尔弼：《八思巴上师遗著考释之Ⅱ：1251—1254年间诸事件之辩析》，载AOH，卷34(1980)，PP. 263—286。
TPS＝G. 图齐，《西藏画卷》两卷本，1949年罗马版。
Tsering＝P. 泽林：《元代宁玛派喇嘛》，载L. Ligeti编.《杜・乔玛纪念文集》，1978年布达佩斯，PP. 511—540。
Uematsu＝T. 乌玛朱，《元代初期江南的统治》，载Acta Asiatica，卷

45(1983),PP.49—68。
Wylie 1977＝T.V.魏里,《蒙古首次征服西藏再释》,载HJAS,卷37(1977),PP.103—133。
Wylie 1984＝T.V.魏里,《忽必烈汗在西藏的总督》,载L.Ligetl编《纪念杜·乔玛诞生200周年西藏与佛教研究文集》,卷Ⅱ,1984年布达佩斯版,PP.191—401。

印度与西藏的贸易

[英]阿拉斯太尔·兰姆 著
伍昆明 译

一、沃伦·赫司汀斯(Warren Hastings)时代的西藏贸易

波格尔(Bogle)与忒涅(Turner)俱对西藏贸易作了定量分析，但当然他们未能收入任何数据。

1. 波格尔关于西藏贸易的报告[1]

西藏的对外贸易是相当大的。由于多山、自然障碍和人烟稀少，西藏需从其他国家获得大量供应，而它所拥有的有价值产品，为其购买供应品提供了支付手段。西藏出产黄金、麝香、牦牛尾、羊毛和盐，粗制的羊毛织品和窄幅哔叽几乎是它仅有的制造品。它不出产铁，也无水果和香料。当地的土壤性质和气候有碍于种桑养蚕、栽培大米、烟草以及所有那些巨大消费的项目。这个地区的所需东西显然最好是从其贸易中获得。我们在这篇短文中，打算只谈要点，请让我在以后将其充实和补正。

和印度斯坦大多数古老王国一样，西藏政府的天才是善于经商。货物不征税，保护贸易和没有勒索。许多外国商人为这些好处

所鼓励，或被利润的前景所吸引，业已在西藏定居。如同欧洲犹太人或土耳其帝国的亚美尼亚人一样，克什米尔土著人分散在亚洲东部的王国中，并在其遥远的部分从事一种广泛的贸易。他们在拉萨及西藏的主要城镇形成定居点。他们的代理人常驻在科罗曼德尔海岸*、孟加拉、贝拿勒斯、尼泊尔和克什米尔，将各国商品提供给克什米尔人，由他们运至西藏，或进而到与中国内地交界的西宁出售。印度有一种叫戈细姆(Gosain)的做生意的香客，大批从这里进藏。他们远道朝圣的行动增加其恭谦风度和神圣品格，他们关于未知的国家和遥远地区的报告，尤其是他们被当作喇嘛而受到高度尊敬的职业，不仅使他们得于容易进入西藏，而且能获得巨额利润。虽然他们衣着寒酸，但他们的多数人却拥有可观的财富。他们主要做那些价值高而体积小的商品买卖。从事此类商品买卖既无嘈杂声音又不显眼，常走其他商人平时不走的道路。许多部落的卡尔梅克人[来自西伯利亚的蒙古人]，每年携带妻子和家人，并用骆驼装载着毛皮及其他西伯利亚货物，成群结队赴喇嘛的圣地朝拜。不丹人和西藏南部边界大山的其他居民，由于其位置而能够将孟加拉及他们自己国家的产品供应西藏。阿萨姆提供自己王国的粗糙制造品。中原内地的汉人，已经大量在西藏定居，他们引进中国内地的稀奇制造品和货物，进行长途和获利丰厚的商业活动。由于拉萨既是政府所在地，又是达赖喇嘛的驻锡地，因此它是外域人常去的地方，也是世界遥远部分的交通中心。

西藏商业的最大部分是与中国内地进行的。从事者为西藏本地人、克什米尔人以及喇嘛的代理人。他们去西宁，有时还去北京。运入西藏的是消耗巨大的粗制茶叶、各种花色的锦缎、欧洲手帕、丝绸、毛皮、瓷器杯、玻璃、鼻烟盒、菜刀与其他刀具、银园和一些烟

---

* 科罗曼德尔海岸(CoromandelCoast)，在印度，其位置为东经80°10′，北纬14°00′——译者。

叶。返销内地的是黄金、珍珠、珊瑚、梳齿贝壳、宽幅布和极少的孟加拉布。西伯利亚产品主要由卡尔梅克人输入，或者经由西宁这条路线运进，它们包括毛皮、保加利亚皮革、散开的绳头、单峰骆驼、异样的珠子、银，以及用以货换货方式进行交换的宽幅布、珊瑚、琥珀珠、香料与黄金。克什米尔人自然被该地区的贸易所吸引，但数量并不很多。主要进口糖、葡萄干和其他果品，输出羊毛与黄金。从阿萨姆进口香料、木材、蒙加（阿萨姆丝）和其他丝，以及亚麻的粗制品。德布王（Deb Rajah，即不丹王——译者）国家出口西藏者为大米、锻铁、粗制羊毛呢子和少量茜草根，以交换茶叶和其他中国商品、岩盐、羊毛、绵羊皮以及用以家庭消费的窄幅起绒粗呢。从尼泊尔进口的主要产品是铁和大米。由于不丹和尼泊尔都是孟加拉与西藏之间的主要交通渠道，因此有必要对它们作更具体的报告。

当尼泊尔分为加德满都、巴特冈和巴丹三个小邦，并在他们土王政府统治下时，彼此独立，各不相属。但皆大力鼓励贸易，对货物征收极轻的税。这个国家的人口与良好耕作，易于提供运输工具。商人们住在尼泊尔不会被抢劫和敲诈勒索。他们使国家富裕的同时，增加了自己的财富。这些小王发生争端，引起战争，廓尔喀王普里迪·纳拉扬（Prithi Narayan）被请来加入这一争吵。他征服敌人后，反过来攻打自己的同盟者。一方面由于他的奸诈，另一方面因其使用压倒的优势力量，经25年战争，使他成为整个国家的主宰，将全尼泊尔统一于一个政府之下。

尽管廓尔喀王凭藉尼泊尔的财富强大起来，但他忽略珍惜这些财富的来源，而且不信任臣民，从而导致他们对政府不满。他用定额的费用维持庞大的军队，加以训练，装备火枪火炮。他组成一支炮兵部队，为巩固其统治而为所欲为。这个有一支常备军的国家的普通岁收迄今仍不清楚，但它与这种可怕的花费是不相等的。为满足支出费用，廓尔喀王的其他权宜办法就是对贸易课收重税。用极无意义的借口迫使商人们缴纳沉重和任意而定的罚款，以及向

暴虐的政府提出买保护。商人们几乎没有不是被迫离开这个国家的，因为他们再也不能享有作为商业生命的自由和安全。从前在尼泊尔到处居住的戈细姆人，由于援助了廓尔喀王的敌手而招致廓尔喀王忿恨，并被驱逐出这个王国。许多最有钱居民的财产被剥夺了，他们或遭到征服者的勒索和其他方面的惩罚。此后，仅剩下两户克什米尔人留下，国王害怕他们也离弃他，于是施惠给他们，对他们因需要派遣越过其统治区域的代理人，保护安全返回。

经德布王国家的孟加拉与西藏之间的贸易，从前整个被不丹人垄断。然而，有两户克什米尔人从尼泊尔逃出后，不愿意放弃迄今他们所从事的有利可图的商业而定居拉萨。他们获得不丹德布王准许，通过不丹领土运输货物，在孟加拉设立了代理商。但因禁止他们从事宽幅布和其他相当多物品的买卖，致使其贸易范围不大。同时，又因不丹拒绝其他的所有商人，因此，通过不丹的贸易并没有补偿由于中断了经尼泊尔路线而孟加拉所遭受到的损失。

孟加拉商品通常是经摩兰（锡金台里）和邻近锡金的隶属于拉萨的一个省运进西藏的。这个省由一位叫桌木宗本的头领治理。托钵僧从尼泊尔被驱逐出时，一般经常走此道。据说这条路对人的健康有害，任何有声誉的商人都不取此道。然而，由于廓尔喀王首先打算征服这些国家，然后再侵略其他地区，目前所有的贸易往来已被中断。

除了这些不同的交通外，还有一条路线是，从贝拿勒斯和米尔扎堡（Mirzapur），经木斯塘和山地至布尔旺特·辛格[（Bulwant Sing），贝拿勒斯统治者和查特·辛格（Chait Sing）之父]的领土，该地臣服于保持自己独立的小王。孟加拉有价值的货物有时经此渠道进藏。虽然商人们在此道旅行完全安全，并受到那里小王们的各种帮助，但由于其路程漫长，路途艰辛，途中多山，有若干地方甚至荒无人烟，以及中途许多地方对货物收取通行税，因此走此路线是完全不合适的。近来由于它几乎是唯一的交通线，商贾就越来越

多地走这条路线了。

孟加拉与西藏贸易的主要商品是:宽幅布、水獭皮、靛蓝、珍珠、珊瑚、琥珀、有孔小珠、梳齿贝壳、香料、烟草、糖、马拉巴窄幅缎,以及少量白布,而返销是金砂、麝香与牦牛尾。

认识一个国家的硬通货及相应的货币比价,对于了解该国商业性质具有头等重要性。但这个问题错综复杂,情况亦多样化,要形成一个合适看法,这就迫使我们现在只能简略地提到它。西藏无造币厂,使用来自中国内地和蒙古地区的银园、小的金粉袋或是前加德满都王和巴丹王时期铸造的硬币来支付。尼泊尔低质卢比的流通,证明对小王是十分有利可图的。当廓尔喀王统治尼泊尔后,就极力提出要将他的硬币进入西藏。为此他派遣一个代表团赴藏,携带大量铸有他名字的硬币,想要西藏政府准许在全境流通,商人们知道廓尔喀王是不诚实的人,拒绝接受这些货币。西藏政府对此予以巧妙回答:"我们愿意接受你的硬币,但规定要你们将现在正在西藏流通的尼泊尔货币全部收回去"。这种条件既不符合廓尔喀王的利益,也不是他的权力所能办到的。旧的货币继续流通,但输入硬币的渠道则长期被堵住了。这样致使原来的银园升值,大大地超出其以前的价值,甚至与金砂相等了。

2. 忒涅的《西藏与周边地区通常贸易的货物表》[2]

西藏输出至汉地:

金砂、钻石、珍珠、珊瑚、麝香、西藏羊毛布、羔羊皮、孟加拉水獭皮。

汉地运进西藏:

金银织绵、单色丝、缎子、茶、烟叶、银块、水银、朱砂、陶器、喇叭、铙钹及其他乐器、毛皮、干果。

忒涅说,中国内地与西藏的贸易,在西宁主要是以货易货方式进行的。

西藏向尼泊尔出口：

岩盐、金粉、粗硼砂。

尼泊尔向西藏出口：

香料、棉花、大米、铜。

西藏出口至孟加拉：

金粉、麝香、粗硼砂。

孟加拉出口至西藏：

劣质宽幅布、鼻烟盒、嗅盐瓶、刀、剪刀、眼镜、三叶草、肉豆蔻、檀香木、珍珠、绿宝石、蓝宝石、青金石、珊瑚、黑色大理石、琥珀、海螺壳、棉花、皮革、烟叶、靛蓝、水獭皮。

西藏与孟加拉的大多数贸易，仍然使用通过尼泊尔的路线。

西藏出口至不丹：

金粉、茶、西藏羊毛布、盐。

不丹出口至西藏：

英国宽幅布、皮革、烟叶、棉花、大米、檀香木、靛蓝、茜草根。

孟加拉与西藏贸易：

忒涅说："（西藏）与孟加拉无贸易或交往"。

西藏出口至拉达克：

"优质山羊毛，用以织造披肩"。

拉达克出口至西藏：

藤黄胶脂、披肩、干果。忒涅说明拉达克人从事克什米尔与西藏之间贸易的运输。

二、西藏与孟加拉贸易数字[3]

年　份	卢　比　计　价	
	锡金和西藏出口至孟加拉	孟加拉出口至锡金和西藏
1876—1877	802,657	141,647
1877—1878	18,222	16,589
1878—1879	120,841	60,184
1879—1880	251,491	48,085
1880—1881	167,960	80,898
1881—1882	167,533	86,011
1882—1883	200,148	116,294
1883—1884	221,523	112,711
1884—1885	375,987	204,735
	西藏出口至孟加拉	孟加拉出口至西藏
1885—1886	372,735	245,714
1886—1887	213,385	296,026
1887—1888	190,427	147,799
1888—1889	3,168	4,181
1889—1890	149,254	131,458
1890—1891	180,893	199,788
1891—1892	618,146	203,131
1892—1893	351,519	229,117
1893—1894	358,799	331,613
1894—1895	701,348	447,802
1895—1896	625,543	348,895
1896—1897	589,181	311,194
1897—1898	498,125(9个月)	188,280(9个月)
1898—1899	1121,019	1017,685
1899—1900	1154,104	1052,301
1900—1901	620,000	667,000
1901—1902	793,000	724,000
1902—1903	963,000	811,000

1903—1904	356,800	392,400
1904—1905	410,800	739,000

三、尼泊尔与孟加拉的贸易[4]

年　份	尼泊尔出口至孟加拉（卢比）	孟加拉出口至尼泊尔（卢比）
1880—1881	9,800,471	6,161,621
1885—1886	9,318,431	5,227,817
1890—1891	12,489,999	9,690,232
1895—1896	12,360,815	10,437,062
1900—1901	15,595,000	12,087,000

四、不丹与孟加拉的贸易[5]

年　份	不丹出口至孟加拉	孟加拉出口至不丹
1880—1881	84,901(卢比)	88,108(卢比)
1885—1886	99,164	100,787
1890—1891	182,659	184,612
1895—1896	129,856	136,077
1900—1901	276,000	173,000
1904—1905	560,100	138,300

五、1892—1893年孟加拉与西藏贸易的分析[6]

西藏出口至孟加拉	卢　比
羊毛	248,930
牦牛尾	48,180
马和矮种马	19,170
汉地砖茶	2,849
杂货	9,140
金粉	

孟加拉出口至西藏	卢　　比
欧洲棉布匹	90,487
欧洲羊毛织品	40,803
烟叶	20,467
黄铜制品和铜	12,704
靛蓝	10,446
欧洲棉纱	5,859
谷物	3,710
陶器	3,366
铁	3,036
油漆	2,843
水果与蔬菜	2,476
紫胶	1,870
金属制品	1,635
杂货	29,415

1896年4月，怀特(J. C. White)在亚东检查了一个名叫饶米菩提的西藏商人的行李。饶米菩提被怀疑违反贸易章程规定，走私武器进藏。他有51包货物，其中包括下列物品：羊毛织物、靛蓝、绸丝、雨伞、豆类、刀、蔬菜和化学染料、棉织物品、氯化铵(硇砂)、黄铜杯、香、毛巾、玛瑙贝和海螺壳、挂锁、丝围巾、水银、旧鞋、硬币、铜壶、梳子、铅笔、表链、中国纸张、锡盘、搪瓷盘、钉子、木工工具、藏红花、灭跳蚤药。[7]

六、孟加拉与西藏贸易的说明

直至1885年，尚无将西藏与锡金两地的贸易区别开来的数字。应当承认，直到1894年这种数字仍是不可靠的。当地检查员经常不认真登记，仅在孟加拉—锡金边境的两个地点有记录。亚东开关后，数字才较为可靠，但他们亦仅限于记录通过商业市场的贸易。

表格(二)表明：

(1)1879年通往哲拉山口的道路被打开以及1881年铁路通至大吉岭，并没有如我们所期望的在有纪录的商业里导致戏剧性的增长。

(2)1886—1888年的数字略有下降，但其降幅大大低于由于藏人在隆吐山搞封锁而人们曾预料的情况。主要有三个原因：首先，许多印藏贸易掌握在拉萨的寺院手中，并未受到封锁影响。其次，克什米尔人和其他非藏族的商人，由于不能通过隆吐山卡而愿意走一条经过困难更大的道路前往拉呈(Lachen)和拉冲(Lachung)谷地，从那里到干霸宗和西藏腹地。最后，锡金与西藏来的世俗商人因受阻而不能通过隆吐山和帕里，他们正常时期的贸易现在已大量由春丕谷的居民承担这两个点之间的运输。春丕谷居民长期以来积极从事贸易，他们似乎从这种封锁中获得巨大利润。[8]

(3)1888—1889年，实际上完全中止贸易，无疑是因隆吐山战役。

(4)亚东开放后，贸易数字有明显增加，但比人们所希望的要少得多。孟加拉政府打算对这种增加的数字不予考虑，因为它很少能反映出亚东开埠以来所坚持的更为准确的贸易统计数字。然而印度坚持认为这个亚东市场一般地是成功的。

(5)1888—1889年和1899—1900年贸易数字的增长，可能由于中国商人尝试取道上海、加尔各答、大吉岭和亚东赴拉萨，作为走成都经打箭炉和昌都漫长陆路的一种变通办法。由中国(经海上)至亚东进藏的路线，除最后300英里之外，整个路程都可提供轮船或铁路的便利，而走陆路则需付出数千英里的昂贵费用。锡金—西藏边境日渐紧张和义和团骚乱，二者结合使中国臣民不喜欢诸如J. C怀持之流的英国官员对他们的诸多猜疑，从而终止了这种有希望的发展。[9]

经由尼泊尔和不丹的孟加拉与西藏贸易究竟有多少是无法确定的。数以千计的尼泊尔(尼瓦人)商人住在拉萨,许多制造品无疑经他们的手抵达西藏首府,大量羊毛,或许是其中的大部分是经他们出口的。因为自1856年,尼泊尔人在拉萨享有特权地位,有治外法权。他们的这种地位在西藏解放后失去了。可能经尼泊尔的孟加拉与西藏贸易要比其他任何路线都大,但缺少统计数字。

孟加拉与尼泊尔贸易要比与西藏贸易大20至25倍。1903—1904年和1904—1905年从不丹进口的货物要比从西藏进口的多。然而,从孟加拉出口至不丹的货物则保持1880年以来的水平。这就更正确地表示了在荣赫鹏“使团”时期,大量贸易是往返于春丕至不丹。亚东的数字有相应的降低。

七、西藏西部与旁遮普的贸易[10]

年　　份	西藏出口至旁遮普		旁遮普出口至西藏
	总出口	披肩羊毛出口	总进口
—	—	—	—
1880—1881	201,507卢比	176,028卢比	13,311卢比
1881—1882	220,118	190,680	11,268
1882—1883	177,102	118,726	15,296
1883—1884	156,990	143,776	21,001
1884—1885	181,977	151,902	22,131
1885—1886	206,988	182,184	21,763
1886—1887	197,952	176,814	27,871
1887—1888	33,962	22,480	30,602
1888—1889	42,174	27,668	36,624
1889—1890	191,878	176,384	26,733
1890—1891	119,890	108,954	20,217
1891—1892	135,591	125,036	24,791
1892—1893	140,532	129,690	23,519
1893—1894	174,014	155,280	34,658

年份	西藏出口至旁遮普		旁遮普出口至西藏
	总出口	披肩羊毛出口	总进口
1894—1895	122,646	87,507	34,177
1895—1896	137,575	116,819	37,428
1896—1897	134,373	104,879	32,940
1897—1898	110,811	99,055	36,270
1898—1899	100,789	85,825	54,720
1899—1900	138,651	113,575	36,053
1900—1901	216,979	173,920	46,437
1901—1902	293,909	249,090	41,751
1902—1903	202,276	151,470	39,972
1903—1904	184,653	150,016	83,283
1904—1905	134,090	100,086	56,606

八、拉达克的对外贸易

(1)

出口、年份	出口至印度	出口至叶尔羌	出口至西藏
1872	—	—	61,703卢比[11]
1873	—	—	56,134[12]
1898—1899	770,252卢比	1,032,114卢比	81,045
1899—1900	772,415	854,592	107,417
进口、年份	自印度进口	自叶尔羌进口	自西藏进口
1872	—	—	200,016[13]
1873	—	—	78,511
1898—1899	1,297,106	656,578	138,071[14]
1899—1900	1,070,383	695,424	148,898

(2)经列城出口至西藏的欧洲货物[15]:

1898—1899年　　2,000卢比

1899—1900年　　2,500卢比

(3)经列城出口至西藏的印度制造的货物[16]：

1898—1899年　　1,920卢比

1899—1900年　　7,260卢比

(4)列城进口的披肩羊毛[17]：

年　份	自叶尔羌进口(卢比)	自西藏进口(卢比)
1898—1899	23,030	20,930
1899—1900	25,795	23,422

(5)列城经西藏进口的中国红茶

年　份	卢　比	年　份	卢　比
1869	86,000[18]	1894—1895	45,448
1888—1889	102,600	1895—1896	23,320
1889—1890	62,580	1896—1897	21,881
1890—1891	24,640	1897—1898	20,100
1891—1892	46,980	1898—1899	14,052
1892—1893	39,385	1899—1900	18,312[19]
1893—1894	18,447		

九、克什米尔与旁遮普贸易[20]

年　份	克什米尔出口至旁遮普	旁遮普出口至克什米尔
1880—1881	7,022,429(卢比)	3,837,341(卢比)
1885—1886	5,134,913	3,777,822
1890—1891	5,599,542	5,661,734
1895—1896	7,029,042	6,717,217
1900—1901	13,435,335	10,487,877

十、旁遮普与西藏贸易的说明

西藏与旁遮普贸易的数字可能并不比西藏与孟加拉贸易的数字更可靠。这种贸易在库鲁(即聂拉木)和兰甫尔(Rampur)被当地记录员核查。贸易的显著特点是披肩羊毛占支配地位,每年进口此种商品的数字异常稳定。1840年,J. D. 坎宁汉(J. D. Cunningham)估计,经兰甫尔进口西藏西部披肩羊毛价值为94,907卢比。从1880年至1905年,所有路线每年平均进口披肩羊毛的价值为150,000卢比。从西藏进口的其他东西以及向该地区出口的总额较为不重要。将旁遮普与克什米尔、拉达克(亦包括叶尔羌、什噶尔)之间的贸易相比,那么,旁遮普"与中国的西藏贸易是十分不重要的"。

有趣的是,隆吐山战役时期,反映锡金—西藏边境危机的是旁遮普于1887—1888年和1888—1889年的披肩羊毛进口骤然下降。这仅是噶大克当局方面故意采限制性政策的结果。

1860年锡金开放前旁遮普与西藏西部的贸易,被认为是连结跨越喜马拉雅的最重要贸易,这表明一般是忽视从大吉岭赴拉萨的可能性的。然而,19世纪末,对西藏西部的贸易又恢复了兴趣,这是1904年噶大克被开放为贸易市场的结果。恢复对西藏西部贸易兴趣的主要原因,似是受俄国政策和俄国在喀什噶尔的商业所支配。"鉴于我们与中国土耳其斯坦(中国新疆——译者)未来贸易的不确定性,"钦纳威克斯·特兰奇(Chenevix Trench)1898年9月从列城写道,"该地区并不可能总是像现在那样'门户开放'的,寻找新的地盘是我们的任务。我的意见是应当在西藏方面寻找。"特兰奇继续阐明为何通噶大克获得与西藏贸易以及与中国西部贸易。但他被迫承认唯有一种"强硬的前进政策"才能打开这条通道。[21]寇松则考虑在这个方面无须前进政策。这一时期他在西藏西部唯一的兴趣,是有一条可能的路线能将其信函送到达赖喇嘛手中,这包括噶大克当局的合作。[22]1904年噶大克的最后开放,是荣赫鹏

“使团”一个非主要的副产品。当时莱林少校(Major Rawling)率领一个探查队访问了当地。[23]

十一、1881年中国内地与西藏贸易分析(豪西)[24]

西藏输出至中国内地	价值为中国银两,1两=约4先令
羊皮	400,000
其他皮类	100,000
西藏衣服和毡	100,000
麝香	120,000
角和鹿角	100,000
金粉	100,000
药材	100,000
杂货	20,000
总计	1,055,000
中国内地运入西藏	价值为中国银两,1两=4先令
红茶	600,000
中国内地的棉织物	10,000
外国制造物品	10,000
陶器	15,000
毡帽、丝、白云母薄片、杂货	100,000
总计	735,000

注释——如按巴伯(Barber)所提出的,中国官员和西藏僧人走私了300,000多两银的红茶进藏,那么,中国内地与西藏的贸易大概正好平衡。[25]

十二、1904年中国内地经打箭炉与西藏贸易分析(豪西)[26]

西藏输出至内地	数　量	价值以银两计
麝香	24,533英两	300,000
金粉	8,000英两	192,000
羊毛	533,333磅	48,000
皮子	145,000张	30,000

西藏输出至内地	数　　量	价值以银两计
医药	—	84,000
硼砂	26,667磅	3,500
狐皮	11,000张	9,000
山猫皮	600张	2,000
总计		668,500
内地输入西藏	数　　量	以银两计价
红茶	11,377,333磅	948,591
棉织品	—	46,500
丝、缎	—	1,500
丝头巾	—	20,000
烟　草	68,750磅	6,000
外国制造的货物	—	30,000
总计		1,052,591

注释——豪西认为，这些数字被低估了。相当大的中国内地与西藏贸易是经由西宁和其他路线进行的。他认为每年由内地输入西藏的茶多达40,000,000磅。[27]巴伯(Barber)于1879年估计，经西宁进行的贸易是经由打箭炉贸易的20%。在各地还有大量为逃避缴纳厘金的走私。[28]柔克义写道，1889年打箭炉征收茶的厘金约达120,000两银。这大概要从13,500,000磅的中国红茶才能收取的税金。[29]

中国红茶经打箭炉输入西藏的价值与数量之概算

年　　份	重量(以磅计)	价值以银两计，一两＝4—5先令	资料来源
1879	10,000,000	600,000(160,000英镑)	巴伯[30]
1881	—	600,000(150,000镑)	豪西[31]
1883	2,000,000	225,000	德斯戈丁[32]
1889	13,500,000	—	柔克义[33]
1898	—	1,100,000(200,000镑)	李顿[34]
1904	11,377,333	948,591	豪西[35]

十三、阿萨姆、西藏与不丹之间的贸易[36]

年份	不丹和西藏出口至阿萨姆		阿萨姆出口至不丹和西藏	
1876—1877	91,546卢比		198,423卢比	
1877—1878	160,074		80,969	
1878—1879	120,960		94,380	
	不丹出口至阿萨姆	达旺出口至阿萨姆	阿萨姆出口至不丹	阿萨姆出口至达旺
1879—1880	32,250卢比	99,940卢比	17,457卢比	31,313卢比
1880—1881	22,070	60,524	7,280	37,981
1881—1882	60,412	244,059	23,241	81,351
1882—1883	22,402	156,395	46,751	74,561
1883—1884	56,439	78,766	87,276	51,954
1884—1885	35,076	129,215	42,578	95,018
1885—1886	70,686	43,276	33,867	25,902
1886—1887	49,642	55,332	38,533	23,621
1887—1888	—	—	—	—
1888—1889	216,735	91,455	81,190	45,679
1889—1890	—	—	—	—
1890—1891	26,286	25,576	22,728	19,246
1891—1892	145,635	26,846	92,745	10,667
1892—1893	85,978	28,142	43,206	9,571
1893—1894	97,890	34,506	54,732	21,943
1894—1895	63,972	31,135	63,443	8,760
1895—1896	155,635	31,135	63,443	8,760
1896—1897	24,188	40,481	23,397	25,952
1897—1898	38,656	22,615	21,365	29,837
1898—1899	56,114	58,282	31,775	24,172
1899—1900	72,084	19,240	44,547	16,786
1900—1901	59,088	13,518	41,066	17,068
1901—1902	63,391	26,434	146,564	10,503
1902—1903	60,621	9,181	75,042	10,200
1903—1904	181,629	75,328	82,215	10,580
1904—1905	106,420	27,838	64,204	15,069

十四、阿萨姆与西藏贸易的说明

上述数字是阿萨姆与不丹及邻近窄条山地区域，如我们所知的达旺地区和当地跨喜马拉雅山的贸易。下达旺亦包括在此贸易之内。当地贸易和跨边境贸易，均由达旺以东的山地部落如阿波尔人、克什米人来进行。

阿萨姆与不丹、达旺的大部分贸易是在少数几个每年定期的集市里进行的，其中有乌达古里集市及19世纪最后10年里最为重要的达兰加(Darranga)集市。不丹和西藏商人在10月和11月下到这些集市，而于3月和4月返回山区。

大部分越过不丹和达旺赴藏的贸易是掌握在一个很小的名叫康巴(Khampas)的佛教山地部落手中。

19世纪后半叶，曾有过一些关于经过阿萨姆和逆布拉马普特拉河谷而上开辟一条商业路线的建议。这是库柏(Cooper)1869年旅行的目的。这也是尼德汉(Needham)和摩勒司沃斯(Moles-worth)于1886年所倡导的，他俩在阿萨姆山地的冒险使他们相信，沿布拉马普特拉河而上，是印度与东部西藏之间最短的路线，从那里能到中国西部的市场。[37]在1904年“使团”赴拉萨不久，霍尔迪奇仍在争辩此路线的价值。[38]但该地区之遥远和当地人口的敌意，防碍了对这种建议作认真和正式的考虑。

1877—1878年的阿萨姆与不丹、达旺贸易分析于下表说明。

1885—1886年的阿萨姆与不丹、达旺贸易，约占阿萨姆进口贸易总额的1/6，出口贸易总额的1/8。此贸易易于出现令人惊讶的波动，阿萨姆政府未能对此予以说明。

直至1879年，不丹与达旺的数字是合在一起的。1887年—1888年到1899年—1890年则是3年合并一起统计的。(请阅上表)

1877—1878年阿萨姆与不丹、达旺的贸易

阿萨姆进口		阿萨姆出口至不丹和达旺	
地毯	75,630(卢比)	丝	32,809(卢比)
矮种马	16,492	印度棉花	19,616
黄金	15,320	大米	8,171
蜡	10,794	铜器、铜	4,809
盐	9,355		
杂货(包括一些生橡胶)	19,743		

十五、西藏的黄金

从希罗多德时期至今,多数有关西藏的记述均提到一些西藏的黄金。正如《大英百科全书》(1955年版,第22卷第177页)所言:"经济上的一种显著特色是几乎遍布于整个西藏的金子。"早期耶稣会和卡普清修会(加布遣兄弟会)的传教士提及过西藏的金子,波格尔、忒涅、喀帕特力克(Kirkpartrick)、摩尔克洛夫特(Moorcroft)以及其后之旅行者们亦同样提及此事。出版于1815年的哈密尔顿(Hamilton)编的《东印度公报》评述称:"在西藏发现非常大量的金子,且常罕见之纯。"它主要在冲积层中发现。[39]1867年,印度测量局的一位土著探测者描述过在拉萨之西荒芜地区雅隆(即托克雅隆)金矿。[40]1908年,托玛斯·霍尔迪奇爵士(Sir Thomas Holdich)写道:"毫无疑问,西藏是巨大的黄金天然宝库。"[41]由此,西藏那些金矿的范围受到怀疑。[42]然而在整个19世纪,没有理由推测别的地方能像西藏那样是一个真正的黄金国,而唯一需要实现的是现代的开采方法。19世纪下叶,大量证据表明,欧洲人为了金矿开采利益,在南非和蒙古实行政治压迫。但令人惊讶的是,在西藏对外关系的进程中,这种压迫并未产生重大结果。如在《西藏问题兰皮书》中,显示不出这种压迫存在。

然而,印度事务部的纪录里,西藏的黄金并没有完全逃脱英国

以及可能俄国的商业利益的注意。1899年4月，一位被认为是罗斯柴尔德兹(Rothschilds)代理人的米勒先生(Mr. Miller)，与印度事务部探讨寻求官方支持开发西藏黄金产地的冒险，他描述那里黄金是“无穷无尽”的。米勒说，首先，亟需知道俄国人是否已获得西藏西部的黄金。他争辩说，斯文·赫定刚已概述过他为俄国利益进行探测西藏的产金地区，而一分报纸则简略地披露出某些似是而非的证据，描述这个伟大的斯堪的纳维亚探险者在准备另一次中亚远征。米勒要求英国首先要进行探测，印度事务部应授权雇用托玛斯·霍尔迪奇爵士做由土著测绘人员实施的此项计划的总监。他继续说，如若答应探测，外交部则要与北京交涉，获得其给予采矿特权。如印度事务部评定此项计划困难，就给罗斯柴尔德兹配备一个帮手。然而，索利斯伯利勋爵(Lord Solisbury)认为这是：“一个疯狂的计划”。当时的印度总督寇松勋爵对此事发表意见时，给这个计划泼了一瓢冷水。在讨论罗斯柴尔德兹描绘的这幅画时，寇松嘲笑说：“他们当心被埋葬，或者我也许要说会冻坏他们的手指，因他们全然在那个毫无希望的地区贪婪黄金”。这项计划似乎当时就被放弃，仅在荣赫鹏“使团”时期被复活。当时的一个企图是在西藏东部获得开采金矿的特许权。但印度政府仍然拒绝帮助这些计划。[43]

十六、经由四川得到的羊毛产品

从英国观点看，羊毛是西藏最为有用的自然产品。若印藏边境的政治条件不利于这种贸易的发展，那么西藏与中国内地西部的交界则是显而易见的选择。19世纪最后10年，以重庆为基地的英国商人试图在羊毛方面攫得西藏财富。然而如艾奇巴尔德·利吐(Archibald Little)所表明的，这种计划在当地中国官员阻挠下注定要失败。利吐发现在西藏与重庆之间存在着不少于六个的厘金

税征收站。在这里西藏羊毛是劣质的，被非法征税，以及羊毛包被扒窃和注水加重。英国领事对此事无能为力。[44]戴维斯上尉(Captain Davies)于1900年代表云南公司在中国西部和东藏旅行，亦对西藏羊毛质量印象颇深，但他认为利用经云南和四川的路线也存在诸多困难。[45]英国商业能得以进行对藏贸易的唯一切实可行的方向仍然是英属印度。

十七、关于西藏贸易的总结

1792年之前，英国领土与西藏的贸易无论可能有多少价值，但都不存在统计数字。然而其可能性是，不会高于19世纪下叶。在19世纪下叶，英国领土与西藏贸易的价值，和与尼泊尔及克什米尔的贸易价值相比较，是不具有意义的。

对藏贸易的利益，如果发展合适的话，不在于它的现行价值，而在于其潜在的价值。沃伦·赫司汀斯(Warren Hastings)所感兴趣的，是将此种贸易当作金条的源泉和接近中国市场与物产的可能性。

19世纪上叶，英国的兴趣主要放在披肩羊毛上。在后半叶则转为着重输入粗羊毛，如可能的话还包括金子。向西藏输出英国制造品，特别是纺织品和印度茶。

进口方面，粗羊毛似乎为有利可图的发展提供了最大的可能性，它已引起杜斯伯利(Dtwsbu)，商会和其他团体的注意。他们强烈地赞同派遣马科蕾(C. Macaulay)使团。《印度经济产品词典》极确信地声称巨大数量的西藏羊毛是可以得到的。[46]

黄金则问题更大。虽然西藏向中国内地输出令人注目的黄金，西藏巨大的黄金蕴藏亦获得许多旅行家记载的支持，然而，在这些黄金被开采之前，任何西藏金矿开采计划所必须的政治条件都使印度政府厌恶。

不知什么缘故而出现过一种说法，即在1904年荣赫鹏“使团”赴拉萨的整个事件链条中，起占压到一切作用的是希望把印茶出售给西藏。但这决不是真实的，而事实仍然是，一旦消除政治和其他方面的障碍，对藏贸易才能被证明有利可图。如果豪西(Hosie)对中国内地茶叶在西藏销售价值的最高估算是可接受，那么用印茶取代中国内地茶后，印茶可增加1,000,000英镑的出口值；但这常常是以藏人能被劝说接受印茶口味为条件。然而，很少有显示出这种说法完全像是可能的。

归根结蒂，19世纪最后25年，把西藏当作粗羊毛的来源地和如果西藏顾客口味有根本改变之下作为印茶的一个市场，已能作出一种合理的量的判断。这表现在杜斯伯利商会和布拉福特(Braford)商会以及印度茶叶协会对西藏的兴趣。然而，英国为此目的而发展对西藏的商业，正如中国的商业开发一样，唯一依靠的是实现政治上的变化，它应早于交通和西方影响的扩展。计划中的马科蕾使团经历业已表明，并为其后事件所确证的是，这些唯有使用武力才能实现。那种提出认为寇松时代这种结论已经改变的说法尚缺乏证据。

注　释

[1]C.麦克罕爵士：《乔治·波格尔使团赴藏和托玛斯·曼宁拉萨之行纪事》，伦敦，1876年，第124—129页。

[2]S.忒涅：《一位赴西藏扎什喇嘛驻锡地的使者纪事》，伦敦，第二版，1806年，第381—384页。

[3]1877—1878年孟加拉内部贸易报告。1880—1905年孟加拉与尼泊尔、锡金和不丹的外贸报告。

[4]、[5]、[6]孟加拉外贸报告

[7]英国外交部档案，全宗第17卷，1289号。1896年4月6日怀特致诺兰，印度外交信件，第122号，1896年6月23日，印度事务部致外交部，1896年9月24日。

[8]1886—1887年，1887—1888年的孟加拉外贸报告。

[9]1898—1899年孟加拉外贸报告。英国外交部档案，全宗17卷，1509号，孟加拉致印度政府电报，1901年8月23日，附于1901年9月19日印度事务部致外交部函内。

[10]1880—1881年至1904—1905年旁遮普外贸报告。

[11]来自印度的秘密信函，第18卷，f. 125；1873年拉达克贸易报告。

[12]旁遮普与境外贸易报告。

[13]来自印度的秘密信函，第18卷，f. 125；1873年拉达克贸易报告。

[14]旁遮普与境外贸易报告。

[15]、[16]、[17]同上。

[18]来自印度的秘密信函，第18卷，f. 125；1873年拉达克贸易报告。

[19]英国外交部档案，全宗17卷，1398号，钦纳威克斯·特兰奇赴克什米尔，1898年9月17日，印度事务部致外交部，1899年1月3日。1900年左右，从孟买或加尔各答运入列城的中国茶，将近与从经西藏传统路线运抵列城的中国茶同样多。

[20]旁遮普与境外贸易报告。

[21]英国外交部档案，全宗第17卷，1398号。钦纳威克斯赴克什米尔，1898年9月7日，印度事务部致外交部，1899年1月3日。

[22]英国外交部档案，全宗第17卷，1399号。印度政治急件第18号，1899年2月16日，印度事务部致外交部，1899年2月21日。英国外交部档案，全宗第17卷，1445号。肯尼翁致塔尔波特，1900年5月30日。印度事务部致外交部，1900年8月22日。

[23]莱林：《大高原》，伦敦，1905年版。

[24]英国外交部档案，全宗第228卷，698号。豪西致格罗夫纳，1882年12月6日。附件：(1881年)中国内地与西藏贸易备忘录。

[25]英国外交部档案，全宗第228卷，627号。巴伯致韦德，1879年3月4日，关于中国内地与西藏的茶叶贸易。

[26]《纪事与文件》，1905年CⅡ，123(Cmd. 2586)。英国驻成都总领事豪西先生报告，载《西藏东部边境之旅行》，第205页。

[27]《纪事与文件》，1905年，CⅡ(Cmd. 2247)，《总领事豪西关于四川省的报告》，第41页。

[28]英国外交部档案,全宗第228卷,627号。巴伯致韦德,1879年3月4日。

[29]W.W.柔克义:《喇嘛之地》,伦敦,1891年,第280—281页。

[30]英国外交部档案,全宗第228卷,627号,巴伯致韦德,1879年3月4日。

[31]英国外交部档案,全宗第228卷,698号,豪西致格罗夫纳,1882年12月6日。

[32]柔克义:《喇嘛之地》,第280—281页转引德斯戈登的估计。

[33]同上。

[34]豪西关于四川的报告,第41页上转引李顿的数字。

[35]豪西:《西藏东部边境之旅行》,第205页。

[36]1877—1878年至1904—1905年间阿萨姆与邻近外国贸易报告。西隆,1878年至1905年。

[37]来自印度之信函,第48卷,ff. 1289,1377。

[38]霍尔迪奇:《神秘的西藏》,第333—334页。

[39]《东印度公报》等,W.哈密尔顿编,1815年伦敦版,第811—812页。西藏部分,第809—815页。包括选自波格尔、忒涅、兰奈尔(Rennel)、威尔福特(Wilford),肖达斯(Saunders)等人的诸多信息。

[40]麦克罕:《乔治·波格尔使团赴藏和托玛斯·曼宁拉萨之行纪事》第xxiv页。

[41]霍尔迪奇:《神秘的西藏》,第298—331页。

[42]S.G.布拉德和H.H.海丁:《喜马拉雅和西藏……概要》,德里版,1932年,第335页。

[43]《关于印度的私人电报》,第一卷,哈密尔顿致寇松,1899年4月18日。寇松致哈密尔顿,1899年4月27日。《关于印度的私人通讯》第一部,第四卷:哈密尔顿致寇松,1899年6月8日。《英国国内关于印度的通讯》第18卷,第1021号。英国外交部档案,全宗第17卷,1748号。霍尔迪奇爵士致戈德利爵士,1904年1月6日。

[44]英国外交部档案,全宗第17卷,1505号。《中国协会上海分会报告》,1901年3月31日,附件F:李顿:《四川的厘金》。

[45]英国外交部档案,全宗第17卷,1445号。云南公司致英国外交部,1900年8月31日。

[46]G.华特编:《印度经济产品词典》,伦敦与加尔各答,1893年,第六卷,第二

部，第590—592页，第599—600页。

译自阿拉斯太尔·兰姆：《英国与中国中亚，1767—1905年通往拉萨之路》，伦敦，1960年

巴基斯坦北部地区的马球

陆水林　选译

译者说明：

马球运动的起源，是学者们争论多年而迄今尚未解决的问题。由于各种原因，我国的研究者对于与我国毗邻的巴基斯坦北部地区迄今未衰的马球运动传统缺乏足够的了解。选择本材料的目的，就是向学者们提供一些线索，以利于进一步研究。

巴基斯坦北部地区，包括巴尔蒂斯坦（小西藏）、吉尔吉特、罕萨和奇特拉尔一带，虽然地处喀喇昆仑山脉、喜马拉雅山脉和兴都库什山脉的崇山峻岭之间，气候严酷，交通不便，却有着悠久的马球运动传统。从吉拉斯的古代马球运动岩刻，到现今的各种马球比赛，都证明马球运动是该地区古老文化的一个重要组成部分。在马球运动史上，这一地区无疑具有重要的意义。

本材料主要选译自各种乌尔都文书刊，小标题为译者所加。

一、巴尔蒂斯坦的马球

马球(Polo)是巴尔蒂斯坦的民族体育运动。多数研究者一致认为,Polo实际上是一个巴尔蒂语词,[1]本义指球。这一运动早在纪元前就已为这里的人们所喜爱。举行马球比赛时,乐师们要用鼓和笛子演奏专门的乐曲。关于这一运动,笔者在《巴尔蒂斯坦的民族运动——马球》[2]一书中已详加叙述。人们还举行骑马投掷标枪、骑马射箭、骑马射击、骑马射击银盘(Palma)和骑马劈苹果等各种表演。此外,在青年人当中,还流行Tiakoo Polo[3]或Bentho Polo的运动。这是现代曲棍球的古代形式,但其和"达福格"(Dafoq)[4]的方法同马球一样,而参赛选手的数目则不固定。儿童们还玩一种类似足球的游戏,叫Kang Polo,所用的球以布缝制而成。用皮缝制的球则叫Ko Polo。

摘译自《巴尔蒂斯坦的文明与文化》,穆罕默德·哈桑·哈斯拉特著,1995年。

二、北部地区的马球及其起源

人们常常认为马球是在英国人统治时期兴起的,Polo是一个英语词。这是不对的,Polo是一个巴尔蒂语词。巴尔蒂语有Polo一词,指球或者柳树的圆的部分或树瘤。[5]Polo一词可能起源于此。达尼教授曾说过,在吉拉斯附近发现了一些纪元前的岩画,刻有马、球和球杆,骑马人像是在打球。[6]由此可见,北部地区的马球既不是巴尔蒂人的,也不是英国人的。在当地语言中,马球有不同的名称。在吉尔吉特的吉泽尔山(Ghizar),马球叫作"巴拉"(Balah)在阿斯托尔方向被叫作"托波"(Thop),在吉拉斯河谷和雅吉斯坦(Yaghistan)[7],被叫作"哈罗"(Halo)。

由此可见,马球在不同地区有不同的名称。但有一点是共同

的。即所有的部落居民都喜好马球。在那个年代，马、驴、犏牛大多用于驮物。在和平时期，人们也打马球。和其他家畜相比，人们更把马当作一种吉祥的动物。在战时，马匹的使用更为普遍。

在中亚，特别是约旦、土耳其、埃及和伊朗诸国，马备受崇敬，甚至还用人来换马。由此可见，在我们的地区和中亚国家，打马球的传统非常古老。马球场一般都建成东西向的，这另有缘故。[8]

正在撰写北部地区历史的阿卜杜尔·哈米德·哈瓦尔(Abdul Hamid Khawar)认为，马球是从中亚传到这一地区来的。这种看法也可由这一事实得到证明，即北部地区的居民同中亚的渊源颇深，他们之间还有一些相似的习俗。

摘译自《喀喇昆仑与兴都库什》一书中"北部地区的节日与习俗"一文，作者穆罕默德·阿克拉姆·汗(Muhammad Akram Khan)曾任吉尔吉特广播电台台长，1985年。

三、北部地区的马球

马球起源于何处？它是如何产生的？对此，我们还无法给予肯定的回答。可以肯定的是，马球曾在许多民族和国家流行。在很古的时候，伊朗人就饲养马匹，宰杀好马的人会受到严惩。在波斯语中，马球被称作"乔甘"(Chogan)。突厥人也十分珍爱马匹。伊朗人和突厥人在战争之余都喜爱打马球。

德里苏丹国的皇帝库特卜·乌丁·埃贝克(Qutb-ud-din Aibek)就是在打马球时坠马而死的。在叙述北部地区马球运动历史之前，有必要对马球运动作一回顾。马球有"运动之王"的称号，但也有人认为它是一种野蛮的运动。旭烈兀和成吉思汗在被他们征服的地区曾用死去的敌人的头颅打马球，但这与真正的马球运

动不是一回事。

瓦齐尔·穆罕默德·阿什拉夫·汗在其所著《亚洲的狩猎场》(Hunterland of Asia)一书中写道，亚历山大大帝曾得到一个马球，为此他非常高兴。由此可见，马球是一种古老的运动。在莫卧儿时代，这一运动的影响更加广泛。阿克巴大帝[9]尤其爱好马球运动，据说，他在晚上还要点起灯来打马球。另外，古代中国也盛行马球。

瓦齐尔·古拉姆·迈赫迪(Wazir Ghulam Mehdi)说，有证据表明，早在公元前600年时，伊朗已有了马球运动。在莫卧儿王朝时期，马球运动达到顶峰。同阿克巴和贾汗吉尔同时代的阿里·谢尔·汗·恩金(Ali Sher Khan Anchan)也非常喜爱马球运动。他是默格本(Maqpon)王朝的著名统治者，他的统治时期大约始于公元1500年，[10]他征服了直至奇特拉尔的地区。那个时期兴建的马球场，至今仍存在于北部地区。

费德里克·德鲁(Frederic Drew)在《查谟与克什米尔》一书中就马球运动写了整整一章，但他只提到了巴尔蒂斯坦和英国人的马球，没有提及北部地区其他地方。但他解释了Polo一词，并大体介绍了拉达克、巴尔蒂斯坦、奇特拉尔、达尔德斯坦和吉尔吉特地区马球运动的规则。

同样，其他英国人在提到吉尔吉特和巴尔蒂斯坦的习俗时，也一定会提到马球。维恩(G. T. Vigne)也提到了北部地区的马球运动。(此处缺年份——译者)在阿萨姆正式举行了骑骡子打球的比赛。人们往往误认为Polo是一个英语词，马球也是英国人发明的。实际上，Polo是一个巴尔蒂语词，指柳树的圆球部分。在古代，人们用柳树根的圆球状部分做球，还用它来制作器皿，如我们当地话称为Pholi的吃饭用的盘子。

在北部地区，马球有不同的名称，表明它是这一地区古老的运动。在希纳语中，马球称作Balah，巴尔蒂语称Mentho，阿斯托尔地

区称Thop，吉拉斯的达尔德人称Halo。但各地球场的名称都相同，都叫“希瓦楞”(Shawaran)。在北部地区，从平地到高山，到处都有古代的马球场，证明马球是这里古老的运动。

马球的打法有好几种。较大的儿童步行打球。他们分成两队，不骑马，也不骑驴，而是步行打球。不同街区的儿童正式立下条件比赛。这种比赛是有规则的。有时大人和老人也参加。年龄很小的儿童，则以树枝作马，玩打马球的游戏。他们太小了，故这种游戏没有任何规则。骑驴打球在农村也很常见。最后是骑马打球，但它的规则是不断变化的，且因地而异。如巴尔蒂斯坦的马球运动规则，同吉尔吉特一带便有不同。一般认为巴尔蒂斯坦的马球运动规则要好一些。吉尔吉特和奇特拉尔打马球的方法几乎一样。英国和巴基斯坦各俱乐部组织的马球比赛，其规则又另是一样。

马球运动在北部地区十分盛行，特别是开斋节、古尔邦节、努鲁兹节期间，必定举行马球比赛。其中，努鲁兹节的马球赛尤为重要。努鲁兹节在三月份举行，就气候而言，也具有特殊意义。吉尔吉特的马球比赛——我们称其为大会——始于(原文此处缺—译者)年，由A.G.杜兰(A.G.Durand)主持。北部地区几乎所有著名的王公都参加了这次比赛。此后，这一比赛便不断举行，中间只停顿了一段时间。现在，这一比赛又得以恢复。除各地区外，一些机构也开始支持这一运动。

马球是一种很昂贵的运动。在古代，国王们支持这一运动，使其长期持续不衰。现在，要维持这一运动的水平已十分困难。马匹价格高昂，一般人都养不起。为维持这一运动，需要各俱乐部和旅游机构的支持。在吉尔吉特，每年举行两次马球运动会，一次在每年11月吉尔吉特独立节期间，第二次在4月或5月，由旅游部门和巴航共同举办。许多外国游客来观看比赛，从而使国家获得许多外汇。

摘译自《迪亚米尔之鉴》[11]中穆罕默德·阿克拉姆·汗所撰“马球”一文。1992年。

四、巴尔蒂斯坦的马球

许多世纪以来，马球一直是巴尔蒂斯坦最广泛的运动。Polo实际上是一个巴尔蒂语词，意思是圆的东西或球。从拉达克到吉尔吉特和奇特拉尔，古代巴尔蒂征服者推广了这项运动。此外，Tiko Polo或Bentho Polo是现代曲棍球运动的古代形式，而Kang Polo则是现代足球的古代形式。

每年8月，斯卡杜都要举行马球比赛，为期一周。比赛非常激烈，有些年甚至有好几名赛手当场死去。在巴尔蒂斯坦，以隆多(隆域)的赛手水平最高。青年和少年儿童还玩一种叫“吉加”(Chaka)的运动，是现代板球的古代形式。

摘译自《巴尔蒂民歌》，赛义德·穆罕默德·阿巴斯·加兹米(S. M. AbasKazmi)著，1985年。

五、德沃萨依高原的马球

在巴尔蒂斯坦的迦比亚尔萨(Gbyarsa[12])即德沃萨依(Deosai)高原，马球有着悠久的传统。古代的罗阇们出征时或出征返回时，都要在大水[13]附近广阔的原野上打马球。相传马球场在萨尔申格里(Sarsangari)以南，大水和黑水[14]在此汇合。直至150年前，那里还建有正式的客舍。

数年前，为了恢复传统，由斯卡杜罗阇倡议，在迦比亚尔萨举行了一场马球表演赛。巴尔蒂斯坦的许多著名马球手(名单略——译者)都参加了这场比赛。比赛用的马大多是本地马，能适应这里高海拔的气候环境。著名马球手法尔曼说，阿拉伯马或杂种马都适

应不了这里的海拔高度。斯卡杜的马球手们打算将来在这里举办像欣杜尔(Shandur[15])一样的马球赛。届时这里将成为世界上海拔最高的马球场,欣杜尔将退居第二。

摘译自《巴尔蒂斯坦文学阶梯》一书中"德沃萨依——迦比亚尔萨"一文,穆扎法尔·侯赛因·恩久姆(Muzafar Husain Anjum)撰,1998年。

六、努鲁兹节和马球

努鲁兹节的最后仪式,是下午在王室马球场举行的马球赛。这是非常有趣的运动,也是巴尔蒂文化的遗产。

午后,全体马球队员骑着装饰华丽的马集合起来,由王公率领,结队前往马球场。队伍的最前面是鼓手,然后是王公和大臣,最后是马球手。马球比赛开始前,有射箭、击剑和射击的表演。

马球场中央设有泥土靶台(Pen),射手如射中靶子,人们便大加赞扬。靶心称作Mindoghee Bu,意为"花蕊"。靶心按大小分为三种:第一次试射时用较大的靶心,称作Khara;第二次试射时用大小居中的靶心,称作Panma;第三次试射时用的靶心最小,叫作Chandi Nishani,系一钱币大小的金属片,Chandni即"硬币"之意。靶心之外,有两圈木制圆环。内环称作Khru Ghee,外环称作Panja Gang。射箭等运动结束后,马球场的看守人从罗阇处得到一头绵羊,将绵羊在用作球门柱的石头上宰杀,再用绳子捆起来在球场内拖着走。人们认为,用绵羊献牲后,赛手们在运动中便不会受伤。然后,两队开始比赛,每队6人。每进一球,都要奏乐,这叫作Staq-ra。马球场上有乐队奏乐,还有舞蹈。当天晚上,罗阇要宴请全体赛手。努鲁兹节也随着宴会而结束。

这是许多年前的努鲁兹节的盛况。现在,许多习俗已经消亡,仅马球比赛保存下来,只是音乐已经没有了。不知道马球赛还能维

持多久。在巴尔蒂文化中，马球和音乐是不可分割的。希望今后马球的组织者能作出安排，维持这一传统的做法。

摘译自《巴尔蒂斯坦研究》，穆罕默德·纳齐尔(Muhammad Nazir)著，1996年，另据作者来信作了少量增补。

七、《格萨尔》和马球

从统治者到平民百姓，都对《格萨尔》传说感到无比的兴趣，从中汲取教训。他们熟记其中的比喻和诗歌，广泛用于日常生活。音乐家、马球手和统治者都能记得传说的韵文部分和音乐，应用于不同的场合，或表示劝诫、赞扬、谴责，或传递信息，交流意见，或表示玩笑。巴尔蒂斯坦的两个著名古典剑舞"乔戈巴拉苏尔"(Chhogho Prasul)和"加舒巴"(Gashopa)就是按照《格萨尔》的有关韵文部分的乐曲编成的。这两种剑舞还有一些相关的历史事件。"乔戈巴拉苏尔"编入了12支乐曲，而"加舒巴"编入了9支乐曲。出色地、有含义地使用这一传说的韵文部分的乐曲已成为隆域的一种传统，延续了许多世纪，至今犹存。这种传统在某种程度上使这一传说在该河谷保存下来。在这里，凡马球比赛获胜，该球队队员都要骑着马来到坐在球场一边的乐手们面前，围成半圈，上下挥舞球杆，同时呼喊"呀呀呀呀呼"。然后，一名队员朗诵格萨尔传说某一韵文部分的首句，并对乐手们说，请他们为对方球队演奏这一段的乐曲。乐手们全力以赴，演奏三四段曲子。在这种场合唱的歌曲往往带有嘲笑、谴责、戏弄的意思，用以奚落对方。球队的每个队员轮流这样做一遍。输了的一方听了这些乐曲后，火冒三丈，发誓要在下次比赛中打败他们，以报复这种奚落和嘲弄。如果下一次他们胜利了，也用这种方法报复对方。这样，这种方法和传说的有关韵文部分不但给马球运动增加了生气，也给运动员的斗志以一种强有力的刺激。

这种习俗也为保存《格萨尔》的一些韵文部分起了重要作用。因为每个马球手都要这样做，所以，他们就必须听《格萨尔》传说，记住其唱词、曲调，含义和使用的场合。这一切都成了保存这一民间文学的有利条件。

摘译自《巴尔蒂斯坦地区流传之〈格萨尔〉传说概况》，赛义德·穆罕默德·阿巴斯·加兹米撰，1989年。

八、《格萨尔》和马球

在很古的时候，苯教王国的统治者格萨尔大王同于阗地区游牧民的统治者巴迦尔代王(Paghalde Rgyalpo)之间在喀喇昆仑山脉南北方的山谷里发生的战争产生了马球运动。格萨尔的传说，从苯教王国——公元前150年时包括大、小西藏[16]——开国时起，直至20世纪的现在，一直以藏语在拉达克和巴尔蒂斯坦地区流传。格萨尔的传说有12章，从格萨尔的诞生开始，到他被俘的王后回归为止。关于格萨尔的出生，有种种不同的传说。据说在赞普(Chan-po)统治时期，拉萨一户人家的一个寡妇，同神(Hla)一起生下了格萨尔。当然，巴尔蒂斯坦也有许多反对这一传说的说法。

格萨尔传说的第十二章提到了双方的战争，一方为苯教统治者格萨尔大王，另一方为于阗统治者。巴尔蒂民歌将乌兹别克人和其他民族统称为霍尔德人(Khord)，霍尔德人则称巴尔蒂人为巴洛洛(Palolo)或布洛尤(Poloyu)。当时于阗的统治者是巴迦尔代王，他的统治范围从于阗到帕米尔，包括喀喇昆仑山麓的一些牧场和村庄。苯教王国包括西部西藏、拉达克、巴尔蒂斯坦和普日。据说当时的冰川微不足道，喀喇昆仑山脉东西向的山口，几乎都可以通行。特别是在夏季，游牧民赶着牲口，越过边界来来往往。同时，他

们还从事抢劫。由于于阗的游牧民勇猛好斗，苯教王国在许多地方建造了坚固的堡垒，以保护边境居民，避免他们的破坏。

据说坦拉姆沙赫尔(Teram Shahar)是当时一处翠绿的高原，是苯教徒的夏季居留地。格萨尔的王后，夏天也居住于坦拉姆沙赫尔和锡亚琴附近。有几条河从坦拉姆沙赫尔和锡亚琴向北流去，其中有肖斯卡姆河(Shaoskam)和哈伯隆河(Khaplong)。它们流到前面成为叶儿羌河，其源头都是坦拉姆沙赫尔和锡亚琴。据传说，巴迦尔代王的臣民中有几个游牧民，他们在哈伯隆河和肖斯卡姆河的水边发现了一绺女人的头发。发现头发的地方，其上游没有任何受于阗影响的居民点，由此可见这两条河的发源地附近有苯教徒的居民点，头发显然是从那里漂过来的。这一普通不过的事件，后来发展为浪漫故事。

巴迦尔代王经由喀喇昆仑山口、玛尔布山口(Marpo-la)和萨塔山口(Sata-la)，向包括坦拉姆沙赫尔在内的整个边境地区发动进攻。他一直向南推进，在拉达克、普日和巴尔蒂域造成了很大的破坏。格萨尔的王后赫拉努伯隆格莫(Halano Brungmo)和许多有影响的人物都成了俘虏，被解往于阗。据说当时格萨尔出门打仗去了。他获悉王后被俘后，便开始筹划反攻。战事持续了好几个月，但除了摧毁几个边境村庄外，别无所获。格萨尔决定亲自出马，孤身一人去解救王后(此前曾提到格萨尔是神之子，因此他作出了用神力进行战争的决定)。他会变化容貌，因此成功地通过了穆士塔格山口，来到了于阗的边境牧场拉斯卡姆(Raskam)。他化装成一个乞丐，随同游牧民来到于阗。他的王后在巴迦尔代宫里，已生了两个孩子，名叫海尔金艾拉埃和海尔玛艾拉埃。在于阗停留期间，格萨尔本人也有过一起浪漫事件。格萨尔弄清了王后和巴迦尔代的住处，一天晚上，他潜入那里，杀死了巴迦尔代。王后事前已经知道，因此没有声张。杀死巴迦尔代之后，格萨尔便带着王后逃跑了。走出一段路程之后，格萨尔把王后留在一处安全的地方。自己又返

回王宫，杀死了两个孩子，割下他们的头颅，放在长袍里面的口袋里。到了王后藏身的地方，他骑上事先备好的马，迅速离去。到了早晨，他们已跑出很远，谁也追不上了。

格萨尔最后越过了边界。边界以南是一片下坡地，在这里要通过两块并列的山岩（在巴尔蒂语中，并列的岩石叫作Barq-chaqdom）。然后，他们来到一处碧绿的平地。格萨尔策马飞奔，快到平地中央时，他从长袍口袋里掏出孩子的头颅，一一扔向空中，在头颅落地之前，再用长棍将头颅击向空中。当棍子第一次击中头颅时，格萨尔大叫"Drafoks"[17]（意为"打中了"）。第二次也打中了，王后也叫"Drafoks"。但当她来到平地的尽头时，才发现刚才打的是她的两个儿子的头颅，当即昏了过去，从马上掉了下去。格萨尔残忍地将王后的头发绑在马尾巴上，再策马飞奔，几下子就把头发全部扯脱了。这是对王后的一种惩罚，惩罚她同巴迦尔代生了孩子。最后，两个人都回到了自己的首都。

这里提到的Barq-chaqdam和Shaghran平原，都在希格尔(Shigar)河谷[18]的东北方。这似乎是喀喇昆仑山谷中第一场马球。

> 摘译自《巴尔蒂斯坦的土地》一书中"喀喇昆仑山谷中的第一次战斗、马球的起源和'达福格'的含义"一文，蒙希·穆罕默德·叶海亚·哈伯罗(Munshi Muhammad Yahya Khaplu)撰，1993年。

九、奇特拉尔的马球

在奇特拉尔的民间运动中，不同年龄、不同阶层的人们都有各自的运动项目。在几种著名的成人传统运动中，占第一位的是马球。马球在当地叫Istore Ghal，在科瓦尔语(Khowar[19])中，Istore意为马，而Ghal本是一种类似于曲棍球的运动。有时，人们也将马

球简称为Ghal。这是骑在马上进行的运动，除马匹外，还要用球和球杆。球用当地的树木做成，称作Pleenj，比曲棍球的球更大、更坚硬。球杆也用当地的树木来做，叫作Ghalosun。球杆由两部分组成：一部分是球杆的长把，叫作Gone[20]，用细长而富有弹性的木头制成，长度约为48—54英寸；另一部分是球杆的头部，叫作Apak，长8—12英寸，是直接打击球的部分，球杆就安装在其2/3的位置上。比赛时，每方至少要有5名骑手，有时各有6名骑手，但一般均为5人。比赛时，乐手们敲起鼓，用笛子吹奏一种叫作Ghalwar的专门用于马球比赛的乐曲。依照传统，赛手们有自己专用的乐曲。比赛中，发球的赛手把球拿在手里，策马跑到球场正中间，先将球抛向空中，再将其击向对方。这叫Thampooq。赛手为击球而策马奔跑时，要演奏他自己的传统乐曲。如王室的人发球时，就演奏Bakarashwar乐曲[21]。对于部落的其他人来说，对乐曲没有什么特别的规定，但每人都有各自的乐曲。在奇特拉尔，几乎所有较大的村庄，都有80×200码的马球场。赛事从初春开始，一直延续到秋末。

摘译自《奇特拉尔》，伊纳叶都拉·费齐(Inayatullah Faizi)著1989年。

十、欣杜尔的马球赛

奇特拉尔的欣杜尔马球场是世界上海拔最高的马球场，海拔12205英尺。过去60年来，吉尔吉特马球队和奇特拉尔马球队一直在这里举行传统的比赛。1938年，分别来自古比斯(Gupis[22])和伊什古曼(Ishkoman)河谷的两支球队在奇特拉尔举行了第一次比赛。1958年，在蓬达尔(Phundar[23])举行了比赛。1966年，在欣杜尔举行了比赛。这两场比赛，一场由吉尔吉特队获胜，一场由奇特拉尔队获胜。这使这一赛事得以恢复。1982年，又一场比赛在欣杜尔

举行，由奇特拉尔队获胜。4年后，1986年又在欣杜尔举行比赛，仍由奇特拉尔队获胜。自1989年起，每年都在欣杜尔举行比赛。奇特拉尔赢了1986年和1993年的比赛，其余各场由吉尔吉特获胜。

现在，奇特拉尔队的水平已比前些年好多了。在欣杜尔马球运动会上，马球爱好者已可看到高水平的马球比赛。除一两人外，吉尔吉特队也由更具经验的运动员组成，但奇特拉尔队的运动员相对更年轻一些。欣杜尔节的举办，使奇特拉尔年轻一代对马球的热情大为增加。

球队由6名队员组成。每进一个球，进球一方的一名队员便以手持球，策马驰向中线，在快到中线时，将球抛向空中，再挥动球杆将球击出，这叫Tampuk。

欣杜尔高原长15英里，从奇特拉尔一边的本吉拉希特(Panji Lasht)延伸至吉尔吉特一边的久玛尔汗桥(Chumar Khan)。高原上有两个马球场和两个湖，还有极为丰富的野生花卉资源。

举行运动会的马球场叫Mahuran Paar，意为"仙女的住所"。马球场位于群山环绕的碧绿的高原上，景色非常美丽。这里有两个湖，叫大湖、小湖，常有大群野鸭栖息，小湖边另有一马球场，叫Mas Jinali，意为"月光马球场"。从前，英国政治代表科布(Kobb)少校经常同这一地区的显要人物一起在月光下打马球。

摘译自《欣杜尔马球运动会简介》，奇特拉尔新闻官M.尤素夫·沙赫扎德(M.Yusuf Shahzad)撰文，1995年。

十一、达尔德斯坦的马球

马球是这里的民族运动。关于马球，德鲁(Drew)先生已写了不少。达尔德斯坦(Dardistan)的运动，不像Munnipur[24]的运动那

样精致，但其方式非常激烈。老年人打马球，一直要打到他们在马背上坐不稳了的时候。比赛时往往订下条件，输了的一方要受到嘲讽。在奇特拉尔，这一运动被叫作Ghal，比赛的方法很不相同。奇特拉尔的现任统治者阿曼·乌尔·穆尔克(Aman-ul-mulk)，年轻时曾是一名出色的马球手。

在巴达赫尚(Badkhshan)，马球完全不为人们所知，那里玩抢羊的游戏。

摘译自《兴都库什山的部落》(Tribes of Hindoo Koosh)，约翰·毕达尔夫(John Biddulph)著，1991年乌尔都文版，1986年拉合尔英文版(1880年初版)。

十二、中世纪印度的马球

最盛大的陆上运动是马球和赛马。关于马球的起源，现尚难于确定，研究者认为，在伊朗，萨珊王朝创始人的时代曾有过马球运动。在印度斯坦，马球运动由穆斯林开始，并很快在各个阶层得到传播。德里的第一位苏丹库特卜·乌丁·埃贝克就是在拉合尔打马球时死于意外事故的。突厥人更热衷于这项运动，其皇家办事处的标记之一，便是马球杆和一个金色的球。后来，政权虽然落到阿富汗人手里，但对马球运动并未产生影响。同样，拉其普特人也擅长打马球。

摘译自《中世纪的印度社会》，穆罕默德·阿什拉夫(Muhammad Ashraf)著，乌尔都文译本，1991年。

十三、莫卧儿帝王阿克巴与马球

莫卧儿皇帝阿克巴十分爱好马球(Chogan)。阿布尔·法兹尔

(Abul Fazl)[25]在叙述这一运动的优点时写道："这一运动可以体现人的价值，增强相互间的友爱。强壮有力的人由这一运动而成为出色的骑手，马匹也因此变得驯良而敏捷。正因为如此，皇帝对这一运动十分热衷。"[26]

阿克巴还规定了这一运动的规则，如比赛前要挑选赛手，每队一般有10名赛手，每20分钟替换2名队员。为了增加比赛的兴趣，还立有赌赛的条件。[27]阿克巴对马球如此倾心，以至发明了一种闪光的球，以便在夜晚也能比赛。[28]马球杆上还缀以金环。[29]

摘译自《莫卧儿宫廷》，穆巴拉克·阿里(Mubarak Ali)著，1986年。

注　释

[1]见《钱伯词典》及《不列颠百科全书》。——原注

[2]此系作者尚未出版之英文著作。——译者

[3]也有的拼为Taku Polo或Tiko Polo。——译者

[4]也拼为Dafog，据加久·西甘达尔·汗·西甘达尔所著《古拉达克——历史与文明》中有关马球的一节，"达福格"系指发球。乐师们先演奏表示比赛开始的专门乐曲，待马球手上马后，乐师扔下球，马球手用球杆将球打到一边的球门边。一名马球手驰至球门旁下马，将球拾起献给王公，由王公打荣誉性的"达福格"，以示比赛正式开始。王公拿着球，策马向另一边的球门驰去，到达球场正中时，将球抛向空中，再挥杆猛击，将球击至远处。这一过程叫"达福格"。由王公或头人打完荣誉性"达福格"之后，比赛中每进一个球，就要打一次"达福格"，然后比赛继续进行。比赛中间的"达福格"可由进球一方的任何一名球员来打。骑在飞驰的马上将球抛至空中，再挥杆将其击至远处，是非常困难的，故成功的"达福格"能给球员带来很大的荣耀。——译者

[5]原文用乌尔都语词Bed，应为柳树。另穆罕默德·哈桑·哈斯拉特先生来信指出应为Ber，巴尔蒂语称Sarsing，其树常长树瘤，巴尔蒂语称Gra，过去

常用此制球。——译者

[6]据查艾哈默德·哈桑·达尼(Ahmad Hasan Dani)所著《吉拉斯——南迦帕尔帕特之城》(Chilas-The City of Nanga Parvat)一书,岩刻照片No. 171的中上部,刻有3个骑马的人,在两个较大的骑马者中间,地上有明显的圆球状物,骑手手中则持有杆状物,该岩刻所示,显然是打马球的情景。——译者

[7]今科希斯坦之古名,在吉拉斯以西。——译者

[8]据穆罕默德·哈桑·哈斯拉特先生来信,他曾就此询问一著名马球手。据称,在巴尔蒂斯坦,马球比赛常在星期一、星期二举行,而占星书认为,这两天,东方是吉利的方向,故球场被设置为东西向。——译者

[9]阿克巴和下文贾汗吉尔均为印度莫卧儿王朝帝王。——译者

[10]另据毛尔维·赫希默杜拉·汗(Maulawi Hashmatullah Khan)所著《查谟史》,阿里·谢尔·汗·恩金的统治时期为公元1595—1633年。——译者

[11]迪亚米尔(Diamir)现为巴基斯坦联邦直辖北部地区的一个县。其北为吉尔吉特县,西为科希斯坦,东为巴尔蒂斯坦,南为自由克什米尔及印占克什米尔。该县包括丹吉尔(Tangir)、吉拉斯、阿斯托尔(Astor)、本吉(Bunji)等地。我国古籍之"达丽罗川"即在其境内,该地也是古代达尔德斯坦之一部分,在文化上具有独特的地位。——译者

[12]巴尔蒂语词,意为"夏天之地"。下文Deosai为梵语词,意为"众神之地"。该地从斯卡杜附近的萨德巴拉(Sadpara)延伸至阿斯托尔(Astor)的吉拉姆焦基(Chalam Cauki),海拔12000—16000英尺。——译者

[13]河名Bara Pani之意译,为该高原最大河流。——译者

[14]河名Kala Pani之意译。河中石头为黑色,故名。——译者

[15]在巴基斯坦西北边境省奇特拉尔地区马斯图季(Mastuj)之南,经欣杜尔山口与吉尔吉特地区相通。——译者

[16]大西藏指拉达克,小西藏指巴尔蒂斯坦。——译者

[17]现演变为Dafoq。——原注

[18]希格尔河谷为巴尔蒂斯坦一主要河谷,地处喀喇昆仑山麓,一直延伸至我国新疆边境。——译者

[19]流行于奇特拉尔至吉尔吉特一带。——译者

[20]科瓦尔语,意为"把"。——译者

[21]系一种战争乐曲。

[22]在吉尔吉特河与雅辛河汇合处以下，下文伊什古曼在其东北部。——译者

[23]在吉尔吉特地区，位于吉泽尔河(Ghizar)流域。——译者

[24]不详，待考。——译者。

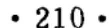
[25]阿布尔·法兹尔是《阿克巴本纪》(Akbar-namah)的作者。——译者

[26]《阿克巴本纪》卷3，第173页；《阿克巴律例》(A'in-i-Akbar)卷1，第214页。——原注

[27]《阿克巴律例》卷1，第214、215页；《阿克巴本纪》卷3，第235、272页。——原注

[28]《阿克巴律例》卷1，第215页；阿卜杜尔·卡迪尔·巴达翁尼(AbdulQadir Badauni)著《史乘选萃》(Muntakhab-ut-tawarikh)，卷2，第84页。——原注

[29]《阿克巴律例》卷1，第215页。——原注



藏语的变迁和文字

[日本]西田龙雄 著　周　炜　王　雁　译

一、藏族的语言——"雅砻"语的发展

在东亚中部的东面，分布着一个以汉族和傣族为主体的大民族，而与它相抗衡的西部，则有一个更大的势力，这就是羌族和藏族。现在，藏族的分布是极其宽广的。北至中国的甘肃省和青海省，南则从中国云南省的西北部一直到不丹、锡金和尼泊尔，西则跨越了西藏自治区的阿里地区直到巴尔底斯坦(バルティスタン)，东则从甘肃省的东端一直到四川省。

根据藏族人这么广阔的分布情况来分析推测，藏族曾经占领过羌族居住的中心位置，他们恐怕是从甘肃省和青海省开始，然后渐渐向南，再向西逐步扩大了自己的地域。

藏族是青藏高原最早的土著民族。根据今天的历史研究，在卫藏地区掌握着藏族大权的吐蕃王朝，实际上可以追溯到以西藏南部的雅砻(Yar-lung)为根据地的小王国。当时的情况现在并不十分的清楚。吐蕃王朝的缔造者聂赤赞布合并了生活在青藏高原并具有相同文化形态的诸先住民族，而雅砻王国本身也得到了拓展。经过数代的不断努力，到了囊日松赞的时代，吐蕃的势力已经更加

强大。这时继承了王位的松赞干布在7世纪前半叶建立了吐蕃王朝。这以后又经过了100多年的发展，西藏的历史进入了赤松德赞的时代。据说在这时，藏族的古代王国才真正意义上地具备了完善的形态。

从语言的角度来考察，雅砻王国究竟使用什么样的语言呢？尽管现在还缺少推测的根据，但是，在松赞干布的时代，吐蕃王朝是不是已经有了一个共通语，这一点是不清楚的。不过，随着吐蕃王朝的建立，有这样一个共通语的存在是很必要的，而且它的普及也是王朝所期待的。为了顺应这种要求和期待，不久吐蕃王朝就开始着手考虑起所谓藏文的问题来。

二、藏文的创制和书面语的形成

关于藏文的来源和创制的具体时间并没有明确的记载，但是，藏文大体是在6—7世纪之间，参照北印度一种通用的文字，于7世纪初在西藏创制而成的。关于这种文字的具体解释，我在后面将向读者们交代。

藏文作为一种书写和表达话语的书面语，它需要具备一种共通语的性格，才能得到普及。它是不是沿袭了雅砻地方的语言呢？另外，它若是当时居住在东部地区的部族，简单地说就是这种书面语与安多地区部族的藏语是一种什么样的关系，这是一个意味深长的问题。但是，现在要全面的考察这个问题是有一定困难的。这里我们暂且不论它与雅砻语言的关系，先来看看古代记载的缀字中所反映出的情况，我认为藏文书面语近似于安多地区的方言形式，这一点是可以确定的。我认为在当时的东北部地区，已经有一种共通的语言在当地通行。

不管怎么说，西藏的书面语是依据文字的设定来创制的。从文化背景上看，当时一是由于佛教文化的传入，借助佛经翻译事业的进行，藏文不断地被推敲；二是当时西藏已经形成了独特的文化。

在这样的背景下，西藏的书面语经过几次正字法的厘定而得到了规范，最后发展成为东亚地区一个大的语言。

三、藏语方言的形成

吐蕃王朝分裂以后，藏族的基本分布并没有发生变化，现在所说的卫藏地区（中部）、康区（东部）、安多地区（东北部）三大区域的划分，在吐蕃王朝的时代就已经形成。在中部地区，口语急速的变化，并且日渐标准语化，而其他地区的口语，则作为方言而得以继续存在下去。这些不同地区的特有的藏语之间，虽然存在着明显的差异，但是要将三大方言统一成一种语言形式传播下去并不存在多大的问题。简单的说，在这样大的区域里，有这样均值的语言分布，实在是一个令人吃惊的事实。

从藏语史的角度来思考的话，7世纪时藏语书面语的形成是一个重大的契机，因此，有必要将藏语从原初形式到书面语的形成、后来的发展作为对象来研究。前者的研究与藏缅语族的研究有关，我将采用比较语言学的方法来进行必要的解释。

四、藏语与周边邻近语言的关系

在吐蕃时代的邻近语言中，根据推测，由同一个母语（祖语）发展而来的语言应该有若干个。按照藏缅语族的分类，这些语言是与藏语一起共同形成的藏语支（藏语群）。这里我们可以举出白马语、多尔语、白兰语、羊同语等名字，但是，现在这些语言大都成为人们不懂的语言。比如白马语是不是现代白马语的母语呢？羊同语是不是与所谓的象雄语是一致的语言呢？

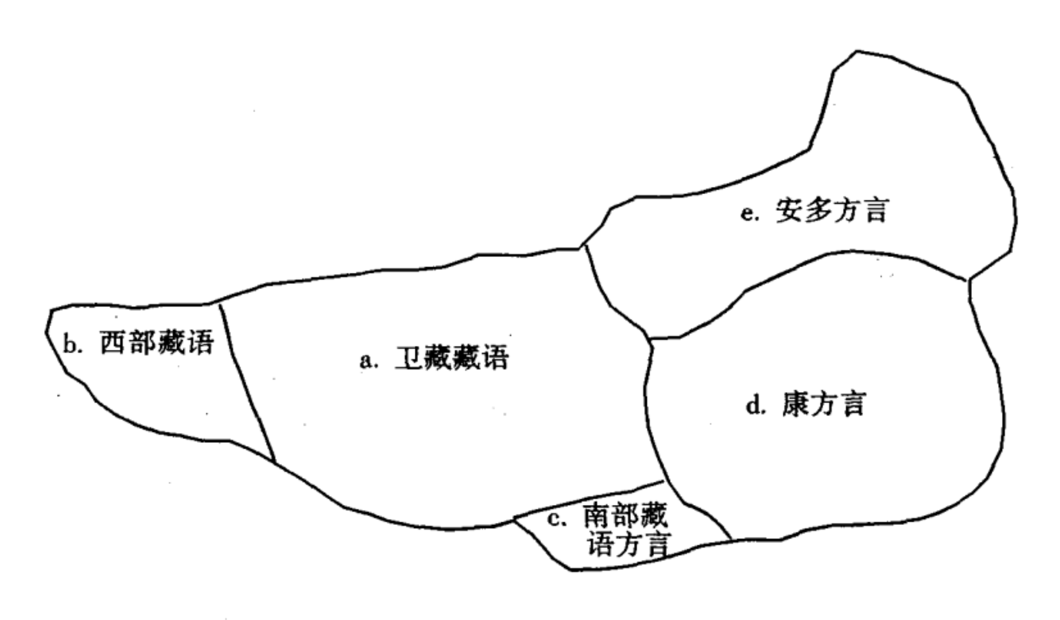


图1　西藏方言群分布概念图

虽然没有历史的记载，但是，从现代语的形态上看，有与藏语相当近的错那门巴语这样的语言。另外，喜马拉雅地区的代名词化语言康方言以及“塔玛”语也是与藏语非常近的语言，这些语言无论哪个都具有自己固有的历史，它们都是经过漫长的历史演变，才发展成为今天的形式，它们的缺陷仅仅是没有古代的文献记载。不过缺陷是可以通过语言比较来弥补的。

五、错那门巴语和藏语

错那门巴语是分布于西藏自治区东南部错那县勒布乡和墨脱县德兴乡一种单纯化的声调语言。按我的意见，尽管人称的搭配方法(split分裂、分割)有所不同，但是从该语言的动词句中可以看出，它的人称、时态表现、基本结构等，与卫藏方言是完全属于同一类型的。从词汇方面看，半数以上与藏语是同源的，且有两个层面，一是由藏语母语传承下来的形式，另一种是后来借用的词汇。

比如，te53le31ŋe31(五个头的马)，就与藏语中语形rta lnga同

源。而另一方面，像sar55-pa53(新的)，则是从藏语中借用来的。在借用的词语形式中，母语的形式中的*a元音转变成e元音的现象是不存在的。同样，错那门巴语中的mak53mi13mak53kar55(军队营房)，与藏语中的dmag-midmag sgar的借用形式相对应，原形中的 *-ag，也有 *a→e变化的对应关系，这种情况正是来自于原始藏语的同源语。(参见表1)

此外还和几种语形，在表2中也被假设成共同的母语形式。

表1：

	血	漏	绳	织
错那门巴语	ce? 53	ze? 13	thek55-pa53	the? 53
藏 语	khrag	zags-pa	thag-pa	vthag-pa

错那门巴语的另一个特征是，与彝缅语支(彝语支)同源的词汇相当的多。这个事实与嘉绒语等语言是有共通性的，所以，可以推定，在藏语支的原始形式中，在词汇方面，包含有相当多的与彝缅语支(彝语支)共通的形式。在表3中举了一些代表例子。

表2：

错那门巴语	藏 语	原始形式	词义
cher55po53	dhar-po	*khyar-po	白
chem 53	khyim	*khyim	家
chek55pa53	vkhyag	*hkhyag-pa	冷
chi53	khyi	*khyi	狗

表3最后的错那门巴语形式kr-，由于dr(藏语)是khr-(藏缅语)的一种变体形式，所以这个khr-就是kr-，这也说明错那门巴语在这一点上是与藏缅语非常接近的。别的同源词如“驴马”dre-drel，虽然与藏缅语没有对应关系，但是这个门巴语却与kre? 35是对应的，它具有与“六”并行的形式这一点是非常有意思的。表4的各个例子，与这个对应法则是一致的。

表3：

汉语	错那门巴语		古缅语
牙齿	wa55	：	swa2
臼	tshum53	：	chum
七	nis55	：	khunac
鸡	kha? 53	：	krak
箭	bla53	：	mra2
六	kro?	：	khrɔk

这个原始形式就是＊dr-～gr-。它在古老的吐鲁番文书和敦煌文献中都有反映。

另外在词汇当中所体现的藏缅语形式和亲近性在下面的例子中也存在。比如错那门巴语中的pra53有"苍蝇"的意思，它与藏语sbrang-bu"蜂、苍蝇、蚊子"等以及藏缅语的pya2＜＊pra2"蜂"是对应的，意义上看它近似于藏语，而在形式上它则近似于藏缅语。

在错那门巴语中，动词的自动和他动是对立的：1. 当开头的浊声对轻声的场合（セット）时，与藏语的书面语非常的对应。2. 但是在不送气（无气音）和送气（出气音）的场合，从意义关系则与藏语相反。请参照表5（错那门巴语资料，请参见陆绍尊编著的《错那门巴语简志》，民族出版社，北京，1996年）。

表4：

汉语	错那门巴语		古藏语
铃	kri:13pu53	：	dril-bu
暖（天）	kro13po53	：	dro-ba
包	kri? 35	：	drogs-pa(?)

错那门巴语还保留了一些古形态的形式，在表5的b的场合，反映出了从原始藏语到藏语书面语形成的过程中自己独特的演变方向。

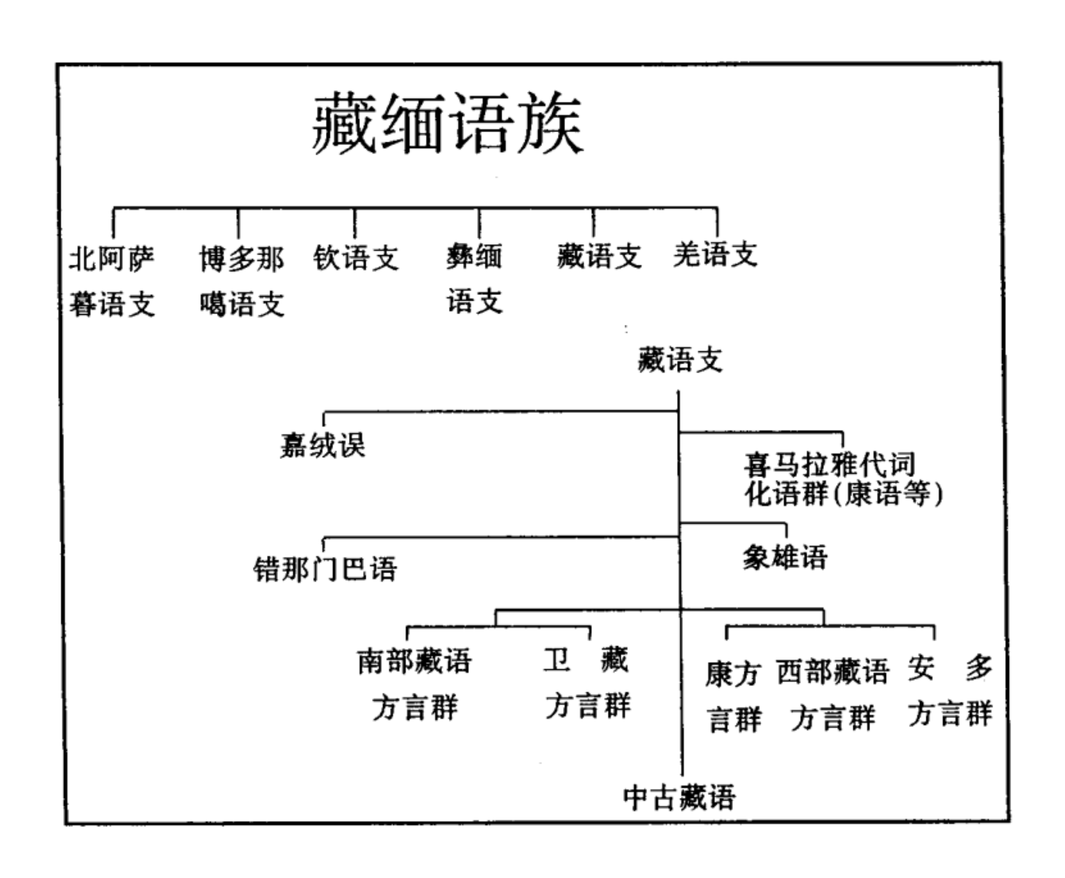


图2 藏缅语族系统概况图(试图)

在格助词的使用上,错那门巴语并没有显示出与藏语书面语并行的语法形态来,首先让我们来考察一下比较句和于格方面的例子。

	错那门巴语	藏语书面语	拉萨口语
比较句	-le31	-las	-le
于 格	-ki51	-nas	-ne

例句1 门巴语 lop53tsu? 53le31cer13kan53tho55po53jin-13te31

藏 语 slob-grwa-ba-las dge-rgan mtho-ba-yin

汉 语 与学生相比老师的个子高。

例句2 门巴语 ŋa13ra? 53ɬa55sa53ki51ra13wo53yin13

藏 语 nga-tsho lha-sa nas yong-pa-yin

汉　语我们是从拉萨来的。

门巴语的于格-ki51也许是与藏缅语的ka3对应的形式。它显示出了藏语独特的发展途径来。

错那门巴语与藏语相同，作为起动格(ergative)的词语，它与藏语的-gis(作格助词)等的对应形式是-te31。如，

门巴语ŋa35ku52te31…　对应藏语nga-cag-gis…　我们…

nyu35ku53te31…　对应藏语smyuggis…　用竹子…

表5：

	错那门巴语		古藏语	汉语
a	tep13	:	vdwbs-pa	倒
	thep53	:	vthebs-pa	倒
b	tɕo? 53	:	vchad-pa	切断
	tɕho? 53	:	gcod-pa	切断

从这种情况看，也许是门巴语继承了原始藏语的古代形式。藏语的-gis具有-gyis，-s等多种不同形式，但是，这些变形是后来发展形成的可能性是很大的。

六、藏语书面语及其发展

藏语的书面语有两种。一种是藏族人称之为“chos-skad”(佛教语言)的书面语，它是以翻译佛教典籍(サンスクリット)为出发点，并渐渐与经典翻译事业相关联，随之发展成为一种以翻译语和翻译文体为主体的藏语。佛教学者一般将其称之为古典藏语。

另一种是与佛教典籍(サンスクリット)没有直接关系，至9世纪初叶，以各个时代各个地域的口语形式为基础发展而成，并反映了各个时代各个地域的口语特征书面语。我将它们统称为中古藏语。这个中古藏语是公元826年古典藏语形成以后，在其强烈的影响下，作为另一个书面语形式发展而成的。所谓的藏外诸文献都是用这种书面语写成的。我打算将它们称为西藏文语(藏语书面语)。

西藏文语是7世纪以来逐渐变迁,并以中古藏语的书写法为基础而形成的,但是,它实际上是同化了古典藏语的诸规则,并具有一种混合特征的书面语。

下面我想大概揭示一下藏语书面语形成发展的时代划分问题。

(一)原始藏语　虽然没有记载这种语言的资料,但是,通过比较它以后的古代藏语和属于藏语支的其他诸语言,可以推定出它的形式。

(二)古代藏语(?-7世纪)通过比较藏语各方言群和中古藏语的语言形式,可以推定出它的形式。

(三)中古藏语(7世纪-9世纪初)

a.旧佛教藏语　从松赞干布到后来的9世纪书写的佛教藏语。这个时期逐步进行的藏语改革被称之为第一次厘定。

b.中古藏语　主要指以现存的敦煌文献、吐鲁番文献、吐蕃碑铭和土库尔斯坦(トルケスタソ)文献等为代表的佛典以外的藏语。

(四)近古藏语(9世纪—10世纪)

a.古典藏语　宝历二年(862年)根据赤德松赞的命令,旧的佛教藏语被重新改定(第二次厘定),并依据清楚的缀字规则和梵语化了的词法制定的新的佛教藏语。以新译大藏经《甘珠尔》(经部)和《丹珠尔》(疏部)为代表。

b.藏语文语　9世纪以后,古典藏语的诸规则进一步改变后的书面语。主要是被佛典以外的文献所运用。

(五)中世纪藏语(10世纪—17世纪初叶)

a.藏语文语的发展形式Ⅰ(10世纪—14世纪)教理哲学方面的书面语形成。以仁青桑布(958—1055)和布顿大师(1290—1364)两人的著作为代表。

b.藏语文语的发展形式Ⅱ(14世纪—17世纪初叶)教理哲学

方面的书面语完成。以宗喀巴(1357—1419)等的著作为代表。

(六)近代藏语(17世纪—19世纪)是指以蒙古语、满语和汉语对译的《四体清文鉴》、《五体清文鉴》、《西番馆译语》(北京图书馆本)为代表的藏语书面语之新的整理阶段(17世纪后半期—19世纪)。单语的意义被整理,新创制的词语则以满语和汉语为标准来进行创制。

(七)现代藏语(20世纪—)即解放以后出版发行的诸文献中所看见的藏语。它以汉语为媒介,并且由表现新的科学知识的丰富的词汇来构成,所以来自于汉语的众多的借用语是其明显的特征。

为了对藏语史加以研究,需要对那些代表各个阶段的藏语书面语进行分析和比较,考察其音韵系统和文法系统的变化,这是意见极为复杂的事情,但是也是必须的。

七、藏文的厘定(从第一次到第三次)

关于藏文的厘定,这里需要稍微详细地介绍一下。

在吐蕃初期的文献当中,文字的使用是不安定的。但是7世纪后经过多次对藏文的厘定,使之渐渐地具备了现在的定式。将佛教经典翻译成藏文的工作与藏文的创制相继在吐蕃王朝进行,到了赤松德赞的时代这两项工作则进入全盛时期,可以说大多数的显教和密教经典的藏译本都是这一时期完成的。其目录也被编撰了出来。藏文的厘定是与佛典的翻译有紧密关系的,从7世纪后半期到9世纪初的180多年间,不光有书写藏语的文字问题,也是检查梵语藏译相关问题的时期。从藏语文献中看,这一时期也即笔者所说的中古藏语时期,对藏文进行了改定(不特定的改定),后人称之为第一次厘定(bkas bcad dang po)。对这个“bkas bcad”的意义的解释尽管还是一个问题,但是在这里可以理解是从法律上来加以规定。按照中国的学者理解,翻译成“厘定”一词。

9世纪初,也即吐蕃的第三代藏王热巴巾执政的年代,强烈地

推行了对藏语的厘定政策(关于当时的情况及厘定的理由在后面将叙述),在826—827年间,以噶娃白折(ska-ba-dpal-brtsegs)、决洛鲁晋参(Co-ro kluvi-rgyal-mtshan)、象益西德(Zhang-ye-shes-sde)等为主的翻译家,以当时卫藏方言(藏方言?)的形态为基础,对缀字法和佛教译语进行了厘定。在藏文文献中将这次厘定称之为第二次厘定(bkas-bcad-gnyis-pa)。

这时的厘定是在确定了厘定的范围和厘定的基本点的基础上来进行的,从那以后的藏文佛经的基本面貌就是由这次文字厘定而固定下来的。

第二次厘定前的藏语正字法被称之为《旧正字法》(brda-rnying-ba),从那以后的正字法被称之为《新正字法》(brda-gsar-ba)。

中古藏语时期的资料除佛经文献以外,还有三种,但都是依据《旧正字法》写成的:

(一)金石铭文　包括与会盟、记功、述德和祭祀相关的碑文和铜钟等,在这些碑文和铜钟中保存着大量的吐蕃时期的记载。尽管大多是不太洗练的文章,但是有一些是很长的文章,与其记录的内容一样,都是语言研究重要的资料。其中最早的年代材料就是我们刚才所说的唐蕃会盟碑,而最晚的资料则可以发现像洛扎摩崖石刻这样的碑文。

(二)竹简木牍　终于称这种资料为"khram",公元670年以后,吐蕃的军队驻扎在南土库尔斯坦(トルケスタン)至河西走廊一带地区,诸如若羌、且末、于阗等区域。考古学家从流沙掩埋的吐蕃军队的古堡遗迹里出土了这些资料。另外在甘肃省也发现了一部分。这些资料大多被英国等国的探险家带回了国。1973年,新疆维吾尔自治区博物馆的考古队,若羌县"米郎"(ミラン)的古堡中发现了大量的木牍。这些资料并不是长文献。

(三)敦煌藏文文献　本世纪初从敦煌石窟中发掘的遗书里,

在大量的汉文文献中混杂着许多的藏文文献，这已经是众所周知的事情了。这些文献的内容是多种多样的。古老的资料有用藏语给汉语注音的资料、仅仅用藏文书写的汉文佛经、汉语和藏语对译的单语集等；稍后的资料有《王统记》、《编年史》等大量的历史文书，此外还有引人注目的《楞伽师资记》等藏语禅籍；最晚的资料有中国古典文学作品《战国策》、《尚书》等藏语资料，它们对推动藏语的研究是非常有帮助的。在伦敦收藏的斯坦英敦煌藏文文献有765份文件，而巴黎收藏的贝利敦煌藏文文献有2000多份文件。这些文献中有用的目录正在出版当中。

随着藏文正字和译语的厘定，西藏史籍中所说的第三次厘定(bkas bcad gsum)，从11世纪末益西惟(Ye shes vod)时的翻译大师仁青桑布的文字改革开始到15世纪初叶的藏传佛教后弘期长约300年的时间里，有160多位翻译大师参与了佛经的翻译和校勘工作，这期间完成了对译语和正字的零细的厘定。第三次厘定，从整个藏语史的角度看，似乎意义更大。

相对于语言史的研究来说，重要的是这个语言的结构变化，正字法的厘定，涉及了语言自身的语音形式和语法形态方面的发展变化，而翻译用语的厘定则可以认识语言自身发展的原因和结果，因此应该给予重视。

实际上，第二次厘定究竟是在什么时候进行的？这仍然是至今遗留的一个复杂问题。

与藏语的厘定相关的重要资料是《二卷本译语集》。在它的序言中，记载了有关佛经用语的确定情况，可是与正字法相关的内容却根本没有涉及。从这一点可以看出，当时的厘定首先是朝着易于理解的方向来进行的。如果第二次厘定是在赤松德赞的年代，即814年，那么以后的热巴巾时代，也对文字进行了改定和厘定。如果公元814年正字的改定和译语的改定是同时进行的，那么我们期待《二卷本译语集》的序言谈及这个问题。在公元823年的唐蕃会盟碑

中，已经厘定了的“myi”、“myed”、“phrind”古字再次出现，关于这一点难以理解。如果《二卷本译语集》的记载事实上是正确的年代的话，那么是在公元814年的译语厘定之后？或者说是在唐蕃会盟碑建造之后？或者说是在热巴巾的时代？到底是何者是有区别的。

八、第二次厘定的具体事例－关于音韵方面的反映

对第二次厘定的文字，我想举一些具体的例子。旧正字法和新正字法的相同点和差别，作为音韵变化的结果是可以捕捉到一些的，比如：

(1)从sts-到s-的变化 stsel→sel-ba(清除)；la-stsogs-pa→la-sogs-pa(…等等)。即使在今天，像stsol-ba(授予，赐给，敬语形式)，仍然保留了sts-这样的形式，因此可以确定，书面语的s－包含有来源于sts－的形式。

(2)从my-到m-的变化myin→min(…不是)；myed→med(…没有)；smyan→sman(药)。像myur-bo(迅速)这样的词语，仍然含有my-，因此可以确定，书面语的m-最初包含有来源于my-的形式。

(3)音节末尾的-v的消失 VC→CV＃，如lav→la(山)、dev→de(那、那个)、brgyav→brgya(百)、skra→skra(发)。这个“-v”的实际音质是无法确认的，但是，除了正字上必要的“-v”外，现在仍然还保存着“-v”的形式。如bkav(命令)、dpav-bo(英雄)。

(4)再后加字-d的消失CVCP→CVC＃，如phyind→phyin(去了)、mkhyend→mkhyen(知道了)、thard-pa→thar-ba(解脱了)、grurd→gyur(变化了)等与形态变化相关的重要现象。

(5)drug-、gsts-、vs-等前置辅音d-、g-等的消失 如drnga→rnga＝mo(骆驼)、gstsald→stsal(敬语)、vsu→zhu(请求)。

(6)第二音节的不送气音的送气音化 rin-cen→rin-chen

(宝)、go-ca→go-cha(甲胄)。这样的古字形式,与现代卫藏方言形式是一致的。在中古方言中,不送气和送气、清声和浊声是常常混在一起使用的。这些问题,到底应该以哪个为准呢?例如,kral/khral→khral(差役)、cang/chang→chang(酒)、lo-tang/lo-thang→lo-thang(年贡)、tse/tshe→tshe(寿命)、gchin/gcig→gcig(1)、btshan-po/btsan-po→btsan-po(赞布)、sko/sgo→sgo(斗)、rkya/rgya→rgya(汉人)等,到底应该确定哪个呢?专门的规则是看不见的。

表6:

旧语		新语	词义
gtsug-lag	:	sde-snod	经典
tha-gi	:	zhi-ba	静寂
bshes-gnyen	:	yon-tan	功德
vcibs-pa	:	zhon-pa	骑
dbyig	:	nor	财宝
bdye	:	thang	平原
gya-tho	:	ran-rgyan	耳饰
vdrag mthil	:	lag mthil	掌
grividngo	:	griviso	刃

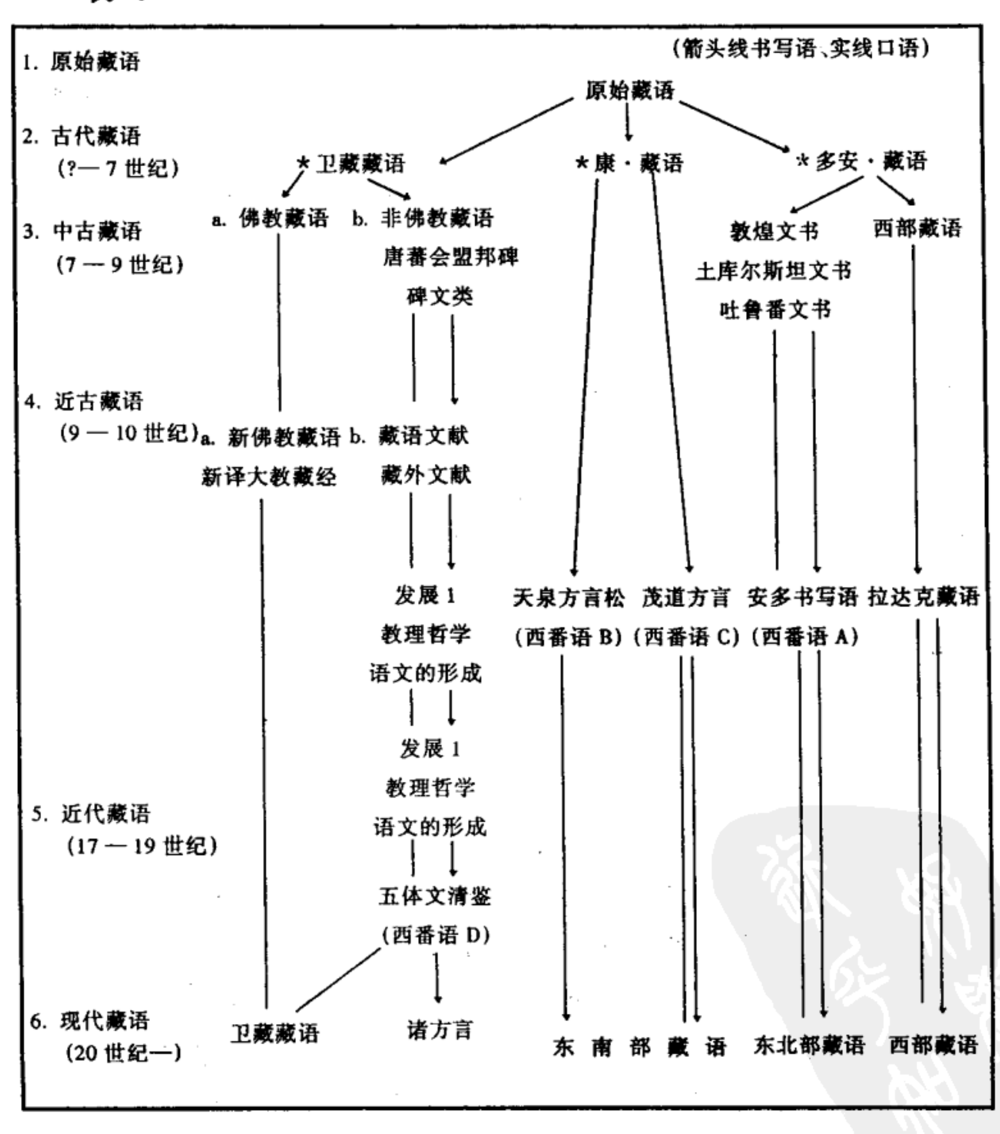
在这样的中古藏语中,虽然包含有书写的错误,但是,这可以看出它是忠实地记录了当时的实际发音。这样的事实涉及着对下面一些的问题的讨论:如,原始藏语中k-和kh-是不是与g-是对立的呢?kh-是不是k的变体?最初k-:g-是对立的,但是在后来是不是作为独立因素形成的k-:kh-:g-也形成了对立?

现在作出结论是困难的,但是,我们必须认识到这一点,这就是第二次厘定以当时一般通用的发音为基础而制定的标准形式。所以我认为,可以推定从原始藏语的时代起,k-和kh-与g-的对立是存在的。

依据中古藏语的资料看,在元音符号中,除了包含在辅音字里

的a元音外，还有i、u、e、o，另外将i逆反着使用的形式也累累出现。这种形式的原来的音质是什么呢？至今还没有可以说服人的研究。但是将其视为i也许是妥当的吧！不过，这个i和i作为同一个单词而被混用后，i作为出现的条件，果真可以辨别i和i是吗？这些问题是难以说清的。

表7：



从佛教用语的改变开始，与此相关连的普通单词的替换，有表6举的一些例。

表6最后的例子等，将刃看为刀的“dngo”还是看为“so”（齿）呢？其表现是相反的。在这些旧词语的中间，还包含有许多现在已被废弃而不再使用但被作为古语残存下来的单词。也就是说第二次厘定是将一群单词视为旧语，而不允许在佛经中使用，但是，相当多的单词却被一般的文章所接受。收集这些旧词语，并将其替换成新词语的对照资料，现在已经出版了不少。明代写成的《丁香帐》(Bod-kyi skad-las sgar-rnying-gi-brdavi khyad-parston-po legs-par bshad-pa Li shivi gur khang-zyes-bya-bzhugs)就是其代表著。主要记载了从佛经中收集的对照例子（也含缀字改变的词例）约800个。北京中央民族大学的安世兴认为该书的作者是觉顿(sKy-ogs-ston＝sKyog-ston)，但是，实际上是大译师护法贤(Zhwa lu lo chen chos skyong bzang-po)的弟子，即宝祥(Rin chen bkra shis)在明代嘉靖15年(1536年)写成的。此外还有江加胡托图(Lcang kya ho-thog-thu)的《善识正字法根源和名称与新旧正字类别之考察》、最近出版的还有《藏文古词浅释》(*brda gsar rnying* Nag dbang chos dar编，青海民族出版社出版，1980)。另外在张怡荪编的《藏汉大词典》上、中、下（民族出版社 1985）中也收录了许多的古文字形式。

九、藏语口语的发展

藏语口语(phal skad)的发展，必须与书面语的变迁一起来进行考察。这是相当复杂的课题，而且资料也相当的贫乏。现在假定在书面语的变迁中加上口语的分布来表示的话，就变成了表7的样子，原来这个表就是一个试行草案。在这个表中，敦煌文字、土库尔斯坦文书的特征将成为讨论的对象，整个文书和口语的辨别也将成为一个问题。也许西部方言也将原原本本地得到承认。尽管现在

我并不想对这一点进行一些议论，但是我认为，西藏西部的巴尔底（バルラィ）和布利库（プリック）方言是从东部地区迁移过来的藏族人被当地的土著人即巴尔底人和布利库人渗透同化后的藏语。这是非常明显的，它是非藏族人说的藏语。可是我们将它与安多语放在一起来后，就会发现它很好地保留了古藏文的形式。

这个表中所显示的西番语A是明代写成的藏汉对照单词集《西番馆译语》（巴黎，亚细亚协会本，东洋文库）中记录的藏语，它是甘肃省和青海省分布的安多方言在16世纪的标准形态。另外西番语B和C是相同的汉语和藏语对译的单词集《西番馆译语》（阿波国文库本）以及藏汉对译的单词集《西番馆译语》（天理图书馆本）中的语言，属于四川的康方言在16世纪的两个形态，即天全方言和松潘县松茂道方言的记录。西番语B代表了今天的甘孜藏族自治州的语言，而西番语C代表了阿坝藏族自治州的语言。

表8（“鼻”的诸方言形式）：

1. 卫藏方言	拉萨 na55khu53	澎波 na55ku53	隆子 na55ku53	日喀则 na55ku53
2. 康方言	昌都 na53	德格 na53	木雅 na53	中甸 na53
3. 安多方言	同仁 ɣna	乐都 ɣna	阿力克 ɣna	道浮 sna
4. 西部方言	巴尔底（バルラィ） snamsul		布里库（プリック） snamtshul	
5. 南部方言	宗卡 hnapa/hapa			

另外增加了清代完成的藏语单词集《西番馆译语》（北京图书馆藏）收录的西番语D。它超过了2000多个词汇，是一个有汉字之详细注音的资料。它可能是记录了18世纪左右卫藏方言的标准音。

这些根据汉字注音复原的藏语单词集西番语ABCD形式是藏语史研究中极为重要的资料，这是不用多说的。

比如表示“鼻”的单词，西番语A是“sna-wa”、西番语B是“sna”、西番语B是“na”、西番语D是“na”等三种形式，将其视为单语形式来把握的话，西番语B、C和D相互间比较接近，而西番语A则只有两个音节，因此与前三者离的很远。但是，与这个单词的主要的形态素(词素)形式比较后，西番语A和B是等同的，而C和D是相互一致的，AB是不同的。在现代方言中考察了同样的关系后，则成了表8的样子。

形态素(词素)“鼻”有sna，xna(na)，na三种形式，可见这三种形式是代表了由sna→xna(na)→na(高型调值)各个阶段一连串的变化。对此，我们认为，作为含有该形态素 *sna的单词形式，以“鼻”为例，它的构成法有四种，分别代表了各个方言群的特征。即：

1. sna#(康方言、安多方言)

2. sna+pa(南部方言)

3. sna+khug(卫藏方言)

4. sna+mtshul(西部方言)

1是带有康方言和安多方言形式特征的构词法，2是带有南部方言形式特征的构词，3是带有卫藏方言形式特征的构词法，4是带有西部方言方言形式特征的构词法。简单地说，单词“鼻”有表9所显示的一些变化。

表示原始藏语的“鼻”的形态素再构成为sna，虽然没有什么问题，但是表示“鼻”单词形式的认定，有必要在其后面加上-ba、-pa、-kug、-mtshul等来进行考察，这样一来，这种构成法必须对每一个单词进行考察，这是非常麻烦的。

由于这个缘故，语言比较和方言比较是人们选择的简便道路，比起单词形式来，形态素形式更适合作为研究的对象。(另外，关于现代卫藏方言的各种形式，有瞿霭堂、谭克让的《阿里藏语》〈中国社会科学院出版社，北京，1983年〉，而安多方言则有金鹏的《藏语简志》〈民族出版社，北京：1983年。〉

十、藏语方言保留下来的古形态

方言形式保留着古老的形态，这是所有语言都具有的共同特征。在藏语方言中也有一些这方面的例子。

比如，在与古语形式pus-mo对应的拉萨方言形式pe55-mo55中，有元音-e#存在。卡噶特(カ-ガラ)方言形式piimu，也具有与这个拉萨方言相同的系统。但是南部方言宗喀(ゾンカ)的pu-mu、西番语D的pui-mo等，同古语形式是非常一致的(ui是来自us的变形)。考察西部方言中的巴尔底方言形式bux-mo和布利克(プリック)方言形式的puks-mo，我们推定“膝”的古形式不是pus-mo，而是bugs-mo。错那门巴语的pu55mon53接近于宗喀(ゾンカ)语形，但是与9世纪左右的古语形式相对应。

另外，“鼠”的古语形式是dyi-ba，它与拉萨方言的tɕhi-13wa55、西番语A的byi-ba[zji-wa]、西番语D的dʑi中的古语的元音形式“i”是对应的。而且还具有与此相对应的u元音形式，在安多方言形式ʑu-wa、西番语C[ʑu-wa]和敦煌出土的古藏语·汉藏对译单词集中的byu-ba，都保留了“鼠”的古形式。错那门巴语(文浪方言)形式中的ʑu35也与其古形式是对应的。

表9：

古代安多方言	15～16世纪	现代
* sna-ba →	[sna-wa](西番语A)	* sna→xna>xna>γna
	* sna-mtshul(西部方言)	* sna-mtshul>sna-mtshul
	Mtshul(鼻)	
古代康方言	15～16世纪	现代
* sna →	[sna](西番语B) →	* sna → na
	[na](西番语C) →	* na → na
古代卫藏·南部方言	17～18世纪	
sna →	[na](五体、西番语D) →	* na → na
* sna-pa	* sna-pa(宗卡) →	* sna-pa → hna-pa
* sna-khug	* na-khug →	* na-khug → na-khu?

这样的原始藏语形式的推定，作为个别特例是必须的，经过这

个过程，我认为最初的综合体系的研究是成功的。遗憾的是这项工作还尚未完成。

不管怎么做，通过这种比较研究，必须要对不同的方言形式的存在加以说明。这种比较可以证明，古语形式的存在的确具有很大的作用。比如，"铃"，如果接受拉萨话的tʂhi13pu53、澎波话的tʂhi:13pu53、日喀则话的tʂhi:13pu53、甘孜话的tʂə13wə55、中甸话的tʂi33bə53、玛曲话的tʂərə、同仁话（安多）的tʂəvə、道浮话的（安多）dzəlpə等的对应关系，要推定古语形式dril-bud的存在是困难的。

拉萨	澎波	昌都	甘孜	同仁	阿利克	道浮
tʂəʔ 13	tʂəʔ 13	ndʑe:13	ndʑe:13	ndʑi	ndʑi	mbre

上面这些形式可以解释说是来自于vbras，因为在古语形式中有vbras的形式存在。

西番语A[nbras]、D[prai]、C[tha]也是根据古语形式来确定的。

这说明大部分的方言形式都是以它对应的古语形式来存在的，但是也有例外的场合，即没有对应的形式存在。比如，基本上属于卫藏方言的若米语（ロミ）中的sà tu[吃]、ló ptu[学习]这样的词，其动词不定式形式具有助词tu，但是与此相对应的古语是不存在的。因此，对要理解其存在需要扩展我们的视野，必须从整个藏缅语族的情况来考察。这样我们就可以发现，属于北"阿沙穆"（アッサム）语群的珞巴语和亚达夫拉（セダフラ）语中，发现与这个-tu相对应的有-to。如，Tu:to[吃]、lopdzoŋ-to[学习]。

这里再举一个例子。比如在卫藏方言中，一般来说，像"B比A大"这样的比较句，要使用相当于古语中las的"1ə"，可是在噶尔方言、扎达方言专业户，代替"1ə"是su：m55，在普兰方言则使用sa：55，而各吉方言使用的是sa:ŋ55的形式。这些词都没有对应的形式。因此，如果不假设在原始藏语中有＊sun55(sa＝saŋ是从sun变

化来的）的形式，要说明这个方言形式的存在是困难的。我们这样认为，它与西夏语的比较句中也使用su的形式是同源的。根据这一点，这个 * sun形式在藏缅语族中是有其存在价值的。

十一、现代安多方言的特点

在现代藏语中，称得上是最为保守的安多方言，可以划分为ABCD4种土语（次方言）（根据瞿霭堂“藏语安多方言韵母演变情况提要”）。

A 北部游牧民族地区的土语　青海省黄南藏族自治州（阿力克、泽库方言等）

B 中部农业区的土语　青海省乐都县等（乐都、化隆方言）

C 南部半农半牧区的土语　甘肃省甘南藏族自治州夏河县、青海省黄南藏族自治州（夏河、同仁等方言）

D 最南部的四川省甘孜自治州的土语（炉霍、道浮方言）

表10：

词义	迭部方言	古语	拉萨方言
寿命	tshe55	tshe	tshe55
仅仅	tshe53	tsha	tshε51
时刻	tshe13	thes	tshe51
双胞胎	tshe213ma55	mtshe-ma	tshe55ma55

这些土语都既具有各自独特的特征，也具有安多方言共有的特：第一，很好地保留了古复辅音（子音结合），而且种类很丰富。平均有50到60种复辅音。第二，在起首音中残存着有音位价值的音节系列，但是与此相反的是，却没有用声调来区别词汇意义的特征。第三，显示了独特的-VC形式的发展。这三点是它们的共同特征。

表11：

时　态	词义	果洛方言	古语	词义	果洛方言	古语
现在式	打	rdɔŋ	rdung-	示	r(s)tɔn	stan-
过去式		βdɔŋ	brdungs		Φtan	bstan
现在式	写	mdrə	vbri-	杀	xsɔt	gsod-
过去式		stris	bris		Φs∧t	sbad

最近，有报告介绍了作为安多方言分布区域内的狐岛方言的迭部方言的存在。由于资料不足，不明确的地方很多。它究竟属于安多方言还是康方言，有待研究的余地还很大。比如，像ndu55[矛](文语mdung：拉萨tung13)、thi24[牵引](文语vthen-pa：拉萨ten13-pa55、德格thē53)这样的词，使-VC发生了极端地变化，这类似于康方言；四种声调也与康方言形式相同，但是，关于它的来源要想出一个规则是困难的(华侃、手振江《迭部藏语的一些语音语法现象》)。

在其他方言里找不到的另外的分裂标准是不是存在呢？请参照表10。

斯布若格(R.k.Sprigg)于1965年和1974年对青海的果洛方言进行了调查，该方言虽然被认为是安多方言，它保留了至今那个报告中也没有提到过的古形态。特别应该引起注意的是，保存了表示动词过去式特征的接头词-b。在表11中记录了这种形态。(BSOAS Vol.XLⅡ 1979.)

果洛方言的这个形态，与藏语文语形态非常的对应，如果这是书面语的读音，或者说它不属于受文语形式显著影响的口语形式，那么就可以证明，这个方言形式完全是以古语形式为代表的基本形式，而且是记录了古藏语发展的阶段。

表12：

古语	sprin	[rfɣn]	云
	sprel	[rfi:]	猿
	sprang-po	[rfaŋɔ]	乞讨
	spyang-ki	[rfʌŋkə]	狼
	spen-pa～spyen-pa	[rfi:mba]	土星

另外一点，这个方言中，古语的spr-、spy-(sp)中，与特有的形式“rf”相对应的情况也是很有意思的。(表12)

果洛方言中这种形式的构成，首先是s-变化成“r”接着从py-向f变化。在spr->rpr->rf. sm-sng-的复铺音的场合，起首的辅首s变成了无声的颤音。

古语	果洛方言	意义
sman	[rmən]	药
mtsho-sngon	[mtshorŋon]	青海湖

这样的变化说明果洛方言有一条独特的发展途径，而且这种发展其他的安多方言，如阿力克方言的rm-、vŋ-等是不同的。下面以“药”和“蓝色的”的对应形式为例。

古语	阿力克[A]	乐都[B]	夏河[C]	炉霍[D]	道浮[D]	意义
snam	rman	γman	γman	γme	smen	药
sngon	rŋon	γŋombo			sŋon	蓝色的

在广阔地域分布的安多方言，地域的变化是多种多样的，现在尚未作很好的调查。今后会发现什么样子的特异形式，现在还难以预测。

虽然果洛方言的动词形态也存在着许多不明了的地方，但是它保存了b-这样的接头词的事实，说明它具有很大的意义，它充分说明这个语言保持了古代的结构。

就这一点来说，事实上卫藏方言的结构变化是非常激烈的。

十二、九世纪藏语的实态

应该以什么样的观点来把握藏语史才最得当呢？现在还没有明确的结论。不用说，对以历代资料为对象的音韵变化情况和单词形式的研究，也许可以像其他语言一样获得重要的研究结果。另外，还必须将接续助词和助动词的转移和变迁作为不可缺少的观察对象。比如，动词"过去式"-ste[…之后]的形态中，在相当早的时期，还有-te和-de，这种形式从古代碑文到现代口语，一直被延续继承了下来。

表13：

前置末尾	属格助词	作格助词	于格助词
-g	-gi	-gis	-tu
-d	-kyi	-kyis	-du
—b	-kyi	-kyis	-tu

一般来说，如果古语的中心部分代表了9世纪的形式，那么这种形式与现代方言形式之间所能见到的分离，则可以视作一个大的变化而被研究者捕捉。这样以来，对于9世纪的藏语自身来说，要考察其口语的实际情况虽然有一些困难，但是，从被认为是反映了中古藏语最后资料的唐蕃会盟碑中，要多少推定出当时标准的藏语形态是可能的。在这里，我们可以介绍一下作为部分推定中的两三个问题。

藏语的文字是一种表音文字，但是，我们即使就这样用罗马字来调换它，也不能说是代表了9世纪的形式。与别的语言场合相同，表示实际发音的某种对音材料是必不可少的。在唐蕃会盟碑的北面，很幸运的是有用汉字书写的藏族人名。比如，像"stang"、"snam"、"stak"分别与汉字悉当、悉南、悉诺对应，由此可以推定它们三者读音为"stang"、"snam"、"stak"。另外，像"rma-"、"rgan-"，不是"儿摩"和"儿干"，而是记为"摩"和"干"，因此可知在当时它们已经是"ma-"和"gan-"，前面的"r-"已经脱落。

一般说来，d-、g-、b-、m-这样的接头词，除了残留在音节之间外，在当时已经消失了。在音节间，b-、m-借助保存的汉字巧妙地被记录了下来。比如：

lhanthong	rgyalbzang	khrïbzher
贪[-m]通[-ng]	颊[-p]藏[-ng]	绮立[-p]熟[-t]
rgyalbzher	hkrïbtsan	
颊[-p]熟[-t]	绮立[-p]赞	

特别需要指出的是，例子klubzang"[劫]楼勃藏它"，-b是根据汉字"勃"来记音的，但是，stagbzherhabken"悉诺热合干"中，没有"勃"字，起首音节的末尾也没有-p。

另一方面，正如从上例中知道的那样，末尾的-al已经是-a，但是，跟着元音，-s还要发音。vdus-kong"怒悉恭"(ndus-kong)中，b-、d-、g-、已经清音化，变成了[-p]、[-t]、[-k]。比如stag"悉诺"中的"g"为[-k]，hab"合"中的"b"为[-p]，legs"历"中的"g"为[-k]，zXIVg"昔"的"g"为[—k]。

表14：

	前置末尾	属格助词	作格助词	于格助词
I	-g	X	-gis	-du
	-d	-kyi	-kyis	-du
	-b	X	X	-du
				-du
II	-g	-gyi	-kis	{-tu
	-d	-kyi	-kyis	-du
	-b	-kyi	X	

这个事实是从连接的格助词的形式中推定来的。

在9世纪以后的古语中，属格助词、于格助词、作格助词具有旗手音节的末尾音和像表13那样的分配关系。

这里的-khi、khis、tu，是从起首末尾音的清声化中产生的形

式。本来在《三十颂》中，仅有-du一种，tu这个形式是不存在的。从赤松德赞(742—797)时期的碑文等资料看，像表14-Ⅰ一样，全部是-gyi、gyis、du的形式，但是在唐蕃会盟碑中，则表现为表14-Ⅱ的清音形式。

因此，在823年左右，b-、d-、g-都已经清音化，但是与它们相接续的助词有时还写成浊音。这样，在9世纪的中叶就有了使用清音的规则。

在Cr-、Cl-型的复辅音中，blon除变成了lon(大臣)外，在发音上还照古代的形式发音，这同样可以从唐蕃会盟碑的汉字对音中得知。比如：

bla	勃罗[bla]	khrï绮立[khrï]
kru	矩立[kru]	vbro没庐[mblo]

另外lh的发音听起来像是[t']，有强烈的送气声。比如：

lha-mtbong	lha	lho
贪通	他	土

唐蕃会盟碑中流传下来的对音材料是极为宝贵的，如果没有这个碑文的话，有关接头词b-、d-、g-从语头(起首音)中消失的时间就只能留给后人来研究了。

十三、关于藏语史研究的视点　三个视点

一个语言的变化常常是由综合的因素来引起的，也就是说一个变化往往会引发其他问题的发生。我们究竟应该用什么样的视点来把握这种综合的变化呢？通过分析来揭示其变化的过程，是语言的历史研究，因此，必须找到最适合某种语言特性的研究视点，点的有效性是直接影响能否获得满意成果的关键。

关于藏语的变迁问题，首先有三个大的视点：

1. 在塞音(前置)、塞擦音中是否保存了浊声系列。

2. 是不是已经形成了有声调的体系？

3. 在塞擦音系列中是不是已经形成了三种对立？

下面首先就第三个视点来谈谈。

第一个视点：

三种塞擦音是由于古代前置(起首)复辅音的一部分首先塞擦音化，然后变成单纯音后出现的。正如表15所示，在卫藏方言中，(1)由py-等变化成的新的tɕ-音系，同原来的tʂ-音系合一。(2)新语音系列中的tʂ-等是从kr-等中产生的。由此可不可以推定这两个现象大致是在相同的时期内产生的呢？关于这种变化的一些具体提示可参考表15。大部分的方言中，就塞擦音而言，是在9世纪的ts-、tɕ-中加进了tʂ-后，才变成了ts-、tɕ-、tʂ-三个系列的对立的样子。但是与上述(1)原来的音素合流的方法，在各方言间却是不同的。如果刚才所说的那样，在卫藏方言中，比如古语的c-，是和py-合流的，即c-＝py-：ky-的关系成立的，但是在康和安多的大多数方言里是c-和ky-合流，形成了c-＝ky-：py-的变化。比如，属于康方言南路土语群的巴塘语，就是c-＝ky-[tɕ-]：py-[ɕ]的对立关系。但是只有sky-属于后者，变成了擦音[ɕ]。请参照表16。(格桑居冕《藏语巴塘话的语音分析》,《民族语文》1985-2)

表15：

(1)tɕ-		tɕh-		dʑ-	
	>tɕ-		>tɕh-		>dʑ-
py-		phy-		by-	
(2)kr-		khr-		gr-	
	>tʂ-		>tʂh-	br	>dʐh-
pr-		phr-		dr-	

在安多方言中，这种对立如刚才所述，在B方言群和C方言群，是c-＝ky-：py-的关系，而在A方言群和D方言群，则保存了c-＝ky-：py-三者的对立，由此可知它是保持了古代的形态。比如：

	Brjed[忘记]	brgyad[八]	vbyar[粘贴]
夏河方言(C)	ɣdʑel	ɣdʑal	Jar(同仁)
道浮方言(D)	wdʑe	wde	zbjar

表15(2)中提到的塞擦音tʂ-音系的产生条件，在卫藏方言、康方言和安多方言中大致是一致的。所以这个复辅音的塞擦音化现象，从藏语的变化来考虑，并没有什么差别。

表16：

bcav[tɕa53]	咬	: rkyang	[tɕɔ̃g55]	野驴
rgya[dʑa53]	汉人	: skye	[ɕe53]	生
phyes'e[53]	开	: sbyar	[ʑa55]	粘贴

第二个视点：

表15的(1)同(2)有着密切的联系。这两个最为基本的观点使现代方言的三个方面有了明显的特征。这些特征就是：

	卫藏方言	康方言	安多方言
有无声调	+	+	—
有无浊音	—	+	+

第三个视点：

清音化实际上在康方言或者是安多方言中都是由特定的条件引起的。在藏语中浊塞音和塞擦音的清音化有两个类型。第一个类型是以卫藏方言为代表。在9世纪初叶左右，对前置音节来说，k：kh：g三个辅音的对立变化成了k：kh两个前置辅音。但是，就其变化的内容来说，由于不清楚g-是否有前置辅音，所以只能认为g-先分裂成k-和kh-，然后再与原来的k-kh-分别合流。但是，最初存在的清浊对立关系则作为高声调和底声调的对立而被保留了下来。参看表17。

另外一个变化类型是被安多方言和康方言所承认的。在这两个方言群中，当有前置辅音时浊音就不会清化，但是，在没有前置辅音的场合，则变成了送气清音。所以，如果没有k、kh、g这三个辅音，即使音素体系不会起变化，然而对立的内容在新旧时代也会发生变化。这种变动究竟是在何时发生的，至今还没有找到推定的根据，所以我们不清楚它们是在何时出现的。另外，当前置的辅音v-与鼻音结合后，也加入了这三个辅音的对立行列。请参看表18的大约提示。

表17：

词义	古语	拉萨方言	澎波方言	日喀则方言
虫	vbu	pu13	npu13	pu131
羊毛	bal	phɛ:14	phɛ;14	pha:13
毛	spu	pu53	pu53	pu53
飞	vphir	phir55	phi:55	phir55

除了上面提到的塞擦音化类型外，在安多方言和康方言中，古复辅音由于种种的形态而被保留了下来。与此相反，在卫藏方言中，前置辅音d-、g-、b-、v-、m-、r-、s-、l-，在音节的前面已经发生了极其强烈的脱落变化。这个状况只要通过书面语形式和口语形式的对照比较就可以判明。比如：

ka-ba柱子、dka困难、bka命令、rka水沟、ska-la部分等，无论那个其读音都成了/kaa55/。Dga喜欢、vgav-chen相当数量、lga=sga生姜和鞍等无论那个其读音都成了/kaa13/。

表18：

康方言　　　　　　　　　　　　　　安多方言

[高型]

k-—kh-k-→<　—kh[高型]　　　k-—kh-→k-—kh-

\　/　[低型]　|　　　　\　/　|　|

g-(vg-)→g-[低型]—ŋg-[低型]　　g-(vg-)　g-—ŋ　g-

g-的一部分变成了k-[低型]　　　g-的一部分变成了k-

以康巴塘方言为例(括弧内是古语形式)

ta53(rta)[马]

ta 13(dom)[熊]—t'a? 53[织]

|　　　　　|

da? 53(1dag)舔—nda53(mdav)箭

以安多方言夏河话为例

ɣtong(stong)千

tom(dom)(熊)—t'ong(vthung)喝

|　　　　　|

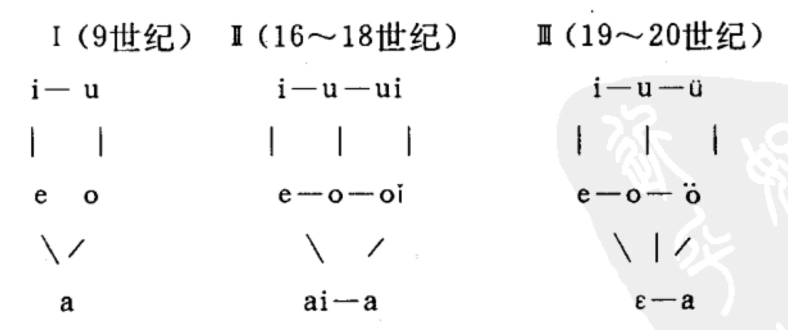
ɣdən(bdun)七—ndon-('don)读

十四、藏语元音体系的发展

下面接着就元音体系发展的基本点作一些简单地阐述。

中古藏语的六个元音在9世纪的初叶变成了a、i、u、e、o五元音体系。在后来的多数方言里,这个体系大都有朝着多数量体系的方向发展的趋势。比如在卫藏方言(拉萨话)中,上述的五元音体系变化成了八元音体系,其过程可以设定为表19的样子。

表19:



第二阶段的发展主要是因为在特定的音节末尾辅音（辅音韵尾）之前出现了双元音变化才发生的。比起双元音化是由于-s、-l变成了i元音的看法来，那种认为在-n、-d、-s、-l的前面出现了a、u、o元音的双元音化的推测，恐怕更容易对于整体的发展变化，给予统一的解释。-an→-*ain→-ɛn、-on→-*oin→ö n、-un→-*uin→ün、-as→-*ais→ai?、-al→-*ail→-ai→ɛ?。

在康方言群中，比如在巴塘方言里，出现了a和a的新的对立，由五元音变成了九元音的体系，但是，发展的基本途径与上述的拉萨方言是相同的。(参照表20)

表20：

Ⅲ（巴塘方言）

```
i—u—ü
 | |o|
e—o—ö
 | |o|
ɛ—a—a
```

巴塘方言的这种发展特征首先包括：-a→-a；-ar、-a-wa→-a。例如：kha53[口](kha)··kha55[雪](kha-ba)，ma13[酥油](mar)。

由于康方言中，每一个方言都显示了种种的统一型特征，所以作为巴塘方言的发展特征，还表现在下面几个方面：

第一，一部分i和e合二为一，一部分u和o的合二为一，比如：chi[什么]：che[大]→tɕh53，ngu[哭]：ngo[脸]→ŋ o231。

第二，在末尾音（辅音韵尾）-m、-n、ng等的前面，元音都鼻音化，thа55[拥抱](vtham)等。

第三，-b-d-g则都变成了塞音。

第四，-n、-d前面的元音按-a→-ei～-e、-u→-ü、-o→o变化规

则来变化，比如：mer55[压](mnan)、xɛ? 53[说](bshab)、dü55[七](bdun)、213[有](yod)、tʂa? 213[牵引](drud)等。

第五，-l、-s前面的元音，则发生了下面的变化：-al→-e，-as→ɛ，-u→-ü，-ö →o，比如：kɛ55[梯子](skas)、the55[去](thal)、khü[开了](vkhol)、jü13[地方](yul)。

第六，在末尾音(辅音韵尾)b的前面，则发生了双元音化(?)。比如：khau? 53[针](khab)，dei? 53[组织](sdeb)，jau? 231[镫](yob)。

与音节末尾音(后置辅音)-g、-ng前的元音被保存(tʂa? 231[岩石]〈drag〉)的情况相对应，在-b、n-的前面，出现的双元音化，是整个藏语中所能见到的一个明显特征。另外，在书面语中，由于sbal-ba[蛙]有bia13、lte-ba[肚脐]有tia55的形式，所以双音节的单词有单音节化的情况，与一般的倾向是一致的。比如：

sdal-ba→ * sbɛwa→ * bɛa→bia13、ite-ba→tewa→tia55。

在安多方言中，a、ə、u、o四个元音同-p、-k、-r、-l、-m、-ŋ、-n七个末尾辅音(辅音韵尾)接合，是标准的形态，所以-VC形式变成了二十八个。

A地区的土语显示了这个标准的形态(缺少-əŋ等的间隙也是有的)，但是，在B地区的土语(化隆方言)中，除了上面提到的四个元音外，还有i、ɛ、ɔ、ö 四个元音，总共八个元音同四种末尾音(辅音韵尾)-k、-r、-n、-ŋ组合。C地区的土语(夏河方言)中，i、e、a、u、o、ə六个元音同标准的七个末尾音(辅音韵尾)接合，-VC形式变成了二十五个。而在D地区的土语中，末尾音(辅音韵尾)的种类并不多，如在道浮方言里是-p、-r、-m、-n、-ŋ。在炉霍方言里就越发少了，仅有-p、-k、-r三个，由于元音仅限于四个，所以可能的-VC形式也受到极大的限制，这显示出不同于安多方言的特征。

在安多方言中，一般来说，古语的i元音和u元音相对，难以清

楚地辨别。比如象夏河方言，古语形的i也罢、u也罢，都共同与ə对应。在整个安多方言群都能见到me：ɲe[火]、mi：ɲə[人]、vbu：mbə[虫]这种变化，在这种变化的场合，i和u并不是同时发生变化的，通过表21可以看出，其变化是分阶段的：首先是i变成ə，而u则变成ü或者是ö，(如乐都方言中ɣlü[歌]：glu，ö[歌]：glu化隆方言)，后来两者合并成了一个。

在阿力克方言中，原来的i元音和u元音共同变成了ə之后的一段时间里，产生了与代表古语形式的9世纪藏语中的-us、-os、-ul、-ol相对应的新的元音。如阿力克方言中：tu[时间]：dus、tshu[染料]：tshos、rŋu[银]：dngul、rku[煮]：skol。

关于安多方言的-VC形式，在古语形式中都能看见。正像刚才所举的例子那样，末尾辅音脱落后，变成了元音的形式类型(-uC＞-u＃)，另外i元音和u元音变成了ə，这样以来，便有了若干个不同的-VC合二为一的类型。夏河方言的古语形式-ing、-eng、-ang与-ang对应的例子有下面一些：夏河方言中的raŋ[权利]：dbang、ɣɲaŋ[心]：snying、ɕaŋkha[广大]：zhengkha，在同样的方言中，古语形式的-es、-as、-os也同样统一成了e。如夏河方言中的ɣdʑe[痕迹]：rjes、ndʑe[大米]：vbas、tʂe[逃跑]：bros。

表21：

9世纪藏语		湟中	乐都	化隆	夏河
-i	：	-i	-ə	-ə	-ə
-u	：	-u	-ü	-ö	

安多方言的形态代表了原始藏语发展的一个阶段，一方面它保存了古代的形态，另一方面，在一定的范围内，特别是对-VC形式来说，音韵的统一性被切断了，由此我们可以追踪到某些极有意思的变化。

十五、藏语声调系统的形成

下面我想专门谈谈声调的形成问题。在安多方言里，正像我在前面所提到的，除了迭部方言外，是不能靠声调来区别意义的，但是，在卫藏方言和康方言群中，用声调来区别意义是非常明确的。比如，拉萨方言的基本声调体系，今天还清楚地保留着，将它与古语形式和无声调语言的形式对照比较后，有关声调体系是沿着什么样的途径形成的问题，就有可能非常正确的把握了。拉萨方言有四个声调。表22首先指出了声调类型和古语形式中音节类型的分配关系。

这个声调体系可以分析成：(1)高调型和低调型的对比、(2)长调型(13也被看作着是长调)和短调型的对比。大致说来，(1)相当于古语形式的前置音的清浊对立，在鼻音的场合，相当于有前置辅音和无前置辅音的对立：(2)相当于音节是元音还是鼻音结尾、或者说是是否有-g、-d、-b和-s或再后加字-s的对立。比如表22中的ta51[虎]与stag、ɕaŋ51[鼻](敬语)与shangs、lu132[羊]与lug就彼此相对应。

表22：

音节类型 / 声调类型	CV#,CVN	CVg,CVCs
高平型	Ta55马，thaŋ55平原	
高降型		Ta51虎，ɕaŋ51鼻(敬语)
低升型	Lo13年，ɕaŋ13宽，幅	
低升降型		Lu132羊

可以说(1)和(2)是相互补充的。声调的这个发展过程，分为Ⅰ、Ⅱ、Ⅲ三个阶段后，就成了下面的样子(参照表23)。

Ⅰ、在音节前面的位置，有清和浊的对立，另外还有CN-：#N的对立，没有声调(tone)。

Ⅱ、除了音节前面的清和浊以及CN-：#N的对立之外，出现

声调(tone)的对比，但是声调(tone)的对比还处于依赖音素对立的阶段。

Ⅲ、浊音清化，CN-：#N的对立消失，声调(tone)的对比独立，形成声调体系的阶段。

表23：声调发展模式

Ⅰ	→	Ⅱ	→	Ⅲ
khaŋ		khaŋ¯		khaŋ¯
khaŋs		khaŋs˙		khaŋ˙
gaŋ		gaŋ		khaŋ

大致说来，Ⅰ的阶段代表了安多方言的情况，Ⅱ的阶段代表了十六世纪西番语A的情况，Ⅱ的阶段代表了康方言、卫藏方言和南部方言。

即使在安多方言中，有一部分也属于Ⅱ的阶段，比如它首先存在着音素的对立和声调的对比（例如我调查的湟中县安多方言），另外在《西番馆译语》记录的16世纪的安多方言以及西番语A中，汉字的记音有以下的辨别特征，它揭示出这些单词是属于Ⅱ阶段的。

A		B	
1. ma	麻　[母亲]	2. dmar-po	黑骂儿播[红]
mar	麻儿[酥油]	dmag	黑骂[军]
mar-ba	麻儿瓦[甜]	3. rma bya	儿骂斜[孔雀]

1中的-m、2中的xm-、3中的rm-的音素对立是很明显。此外，1和2、3之间的声调差别也是存在的，所以，在用汉字记音时，1中用了“麻”(上升调)、2和3中使用了“骂”(下降调)，以示其区别。

西番语的例子是：

A		B
'mar	酥油	:'xmar-po[红]
'fma	母亲	:'rma-zja[孔雀]

西番语D的汉字记音，并没有拘泥于当时已经形成了的声调体系，两者都使用了"马"，因而难以辨别。如；mar马埒[酥油]：mar-po马埒播[红]。

像这种样子的藏语声调体系的构成，可以很清楚地看到鼻音被作为前置音节的情况。请参照表24的例子。

声调体系形成的过程，并不都是依靠次方言，而是有种种的类型。比如卫藏方言在8、9世纪左右时，从Ⅰ向Ⅱ转移，到了10世纪时，已经进入可Ⅲ的阶段。安多方言从10世纪左右开始，有一部分从Ⅰ向Ⅱ转移，这种状态至今还在持续。对康方言而言，向Ⅱ阶段的转移一直到15世纪，这以后，众多的方言进入可第Ⅲ个阶段。但是，在康方言中，由于存在着与古语形式的复杂的对应关系，所以还有一些方言的声调形成过程依然有不清楚的地方。

无论怎么说，藏语的声调体系是非常单纯的，它是以何种代价来构成这个问题也是可以清楚地把握的，所以，作为一种典型的语言，在声调语言的一般性研究中，是可以给予我们重大启示的。

十六、藏语的结构变化

卫藏方言或者是康方言从某个阶段起，就变成了音节高的声调语言，从此以后，卫藏方言(拉萨话)越发开始了像日语那样的单词高语调(accent)的形态。必须承认这正是它激烈的结构变化。

在这样的结构变化中，存在着若干个重要的因素。而复辅音的单辅音化、动词活用形式的统一、双音节单词的单音节化(音节缩减)等主要原因正好造成了这样的变化。这样一来，现代卫藏方言的口语作为形态差异繁多的语言，正好变成了一种特征。

现代口语在形态上的多差异性事实，可以用下面一个简单的例子来说明。比如，古语的mgo[头]，复合元音（在形态上是前置辅音-m和基本辅音-g的复合）变成了单纯辅音-g，其浊音性消失，变成了-k。以此为代价，这个音节成为低型声调。即mgo→go→ko。

这是从以形态素mgo[头]的形式出现的古代语向现代语变化的大致情况。但是，这个mgo形态素也存在着找不到这种变化(mgo→go→ko)的时候。包含着复合形式的mgo，保存了前置辞-m。比如：

tōNkō(高·高)　马头　　chūNkū(高·高)　水源

raNkō(低·高)　山羊头　luNkū　(低·高)　羊头

表24：

词义	拉萨	康(德格)	安多	古语	词义
我	ŋa13	ŋa21	ŋa	ŋga	
五	ŋa55	ŋa53	ɣŋa	lnga	

Ⅰ	Ⅱ	Ⅲ	
#ŋ　ga	ŋga-	ŋga-	我
lnga	lnga-	ŋga-	五
音素对立	音素对立(主)	音素对立消失	
	声调对比(剩余)	声调对立成立	
8世纪安多语	16世纪西番语	现代康、卫藏方言	

将这个单词形式与古语形式对照比较后，构成各单词的两个形态素关系就可以很好地理解了。如：

rta-mgo　马头　　chu-mgo　水源

ra-mgo　山羊头　lug-mgo　羊头

从口语形式看，在前面的形态素[马]有ta和taN、[羊]有lu和luN两种形式，这是很清楚的，与它们相比，[头]却有ko和Nko、Nku三个不同的形式，但是这种记述是很简单的。这是因为Nku这种形式，由于受到Nko中的元音和谐的影响，与其元音o同化的结果。这样，在这些单词形式中，就形成了高·高型和低·高型两个

单词型声调。由此我们必须承认，现代卫藏方言的口语是一种具有多差异形态的语言。

动词活用形式的统一也是一个大的变化。比如，像表25所揭示的那样，在现代口语（拉萨）中，曾经出现了现在式和未来式统一合并成未完成式、过去式变成完成式的新的对立形式，这个形式首先是复合形的单纯化，以表25为例来说，就是最后变成了a与ɛ和u与ü的元音对立、高平型与下降型的声调对立的依存关系。这是与依靠动词词干和助动词的语法关系所体现的动词时态表现走向相继产生的现象。

这也是卫藏方言所经历的一个巨大的结构变化。

十七、结构变化的事例

卫藏方言中出现的音素形式变化和笔动词活用形式的联系，可以从下面的一些例子来考察。

拉萨布达拉宫对面的“Zhol-rdo-ring-phyi-ma”碑文，据说是最古老的藏文碑文。虽然有关这个碑文的建造年代并不清楚，但是，它是为纪念赤松德赞（755—797在位）时期的重要大臣sTag klu khong的功绩而建造的。碑文为四面，北面（68行）、南面（74行）、东面（16行）分别刻有藏文。其中的两句是：

bka-vlung dang [v]dra-bar rjes-blas

诏勅象大臣您

dka[v]dgu nyamsu-blangs-te

为众多的困难而献身

第二句的动词nyamsu-blangs-te与现代藏语的动词对照相比情况是：

碑　文 nyamsu blangs te

现代藏语 nyamsu lōòn te

古语形式的 blangs是len-pa（取）的过去式形式，虽然在现代

藏语中仍然是过去式形式，但是作为过去式标志的前加字b和再后加字s都已经消失。

对这个变化，我想通过表26假设的三个阶段来表示。

表25：

古语	现在	Lta(未来)blta	→	口语	Ta55见(未完成体)
	过去	bltas	→		tɛ51见(完成体)
	现在	rku(未来)brku	→		ku55偷(未完成体)
	过去	brkus	→		kü51偷(完成体)

在第二阶段，s已经消失，以此为代价，产生了下降型的声调(在这个阶段，还没有形成辨别意义的声调体系)，第三阶段前加字b消失，代替它的是与低型调laan相对立的高型声调，于是这个动词句变成了“lāɔ̀n te”(高・轻型)的形式。这样一来，这个过去式形成lāɔ̀n便作为动词词干与非过去式形式相对立。另外，-su也变成了零形式，出现了跟随有-byed的形态(/ ňam leen tɕhè/)。

下面再举一个例子。

bkav bstsald-kyis kyang(赐教也……)

这个bstsald是stsol-ba的过去式，但是被作为了名词来使用。它的末尾的-d在9世纪以后就已经消失了，但是，它与作为过去式标志的后加字并直到后代还残留在书写形式里的-s构成了一种相补关系。-d和-s消失后，在藏语里依靠前加字来作为时态标志的特征就完全消失，并转向了别的手段。一方面，如上述所言，sts→s-的变化是9世纪以前就发生的，可是到最后却不适用于这个单词。这是因为sts-还存在。以后出现的-al→-ɛɛ的变化是普遍存在的，因此这个单词在现代拉萨方言中的形式是tsɛɛ55。这个变化如表27所示。

Kyis被写着清声的事实说明，它前面的词语的音节末尾的-d已经清声化[-t]。

口语的声调类型往往反映了古接头辞的存在。比如，如果把“眼睛”一词看作是来自古语形式 mig＞myig，那么就应该是mi-132。的确作为古语音是有这个形式的，但是在拉萨话的口语语音中它实际上是mi51，即下降型的形式。这说明“眼睛”一词本来是dmyig，这与中古藏语文献中所看见的dmyig是完全对应的。下降型声调是接头辞(前加字)d-的替代形式。同样，与phyin(去)的古语语音 tɕhin55相对的口语语音 tɕhin51，同中古藏语形式phyind也许也是对应的吧！

表26：

阶段 Ⅰ	Blangs-te[blaŋs-te]
阶段 Ⅱ	Blang-te [blàŋ-te]
阶段 Ⅲ	lang-te [lāàn-te]

藏语除了上述的重大变化外，另一个出现不久的问题也是值得注意的，这就是双音节的缩减、单音节化的倾向。这是在卫藏方言以及康方言群中出现的，而保持了古形态的安多方言则没有出现这个倾向。其例子见表27。

十八、动词句人称指代关系的发展

在原始藏语里，比如在嘉绒语和独龙语里，可以推定都使用依靠人称而构成的动词句的人称指代关系。

到了中古藏语时期，不论是看何种资料，都难以明确地认识人称指代关系的语法范畴。虽然不能确定是在什么时候，但是可以推测在口语中，大致从很早以来卫藏方言里别的动词句人称范畴就已经形成了。

表27：

阶段 Ⅰ	bkav-bstsald[t]kyis kyang
阶段 Ⅱ	bav stsal kyis kyang
阶段 Ⅲ	ba[55]tsɛɛ[55]kyi-kyang

特别是50年代以后，反映口语的新的书写语言发展迅速，作为反映人称范畴和时态表现之关联的动词句常常被使用。在藏语里，象です和ます(デス.マス)这样的口语文体，我将其称为“yod-pa-red”体。但是，按“动词词干＋助词＋助动词”顺序排列的属于这个“yod-pa-red”体种种形态的动词句，其结构意义是非常复杂的，还有不能很好解释的地方。

这里仅阐述一下大概情况。

首先以判断句、存在句、所有句三种形式的动词句形态为例。如表29所示，它们与主语的人称有关。

Ⅰ是一种非经常性的表现形式，Ⅱ是一种经常性的表现形式，这个例子被认为是包含了“那个人有钱”的意思。另外，“yod-pa-red”反映了口语形式［jo13re13］，在藏文中yod-red被写成yov-red的情况也是很多的。

将上述的形式作为基本的形式，在第二和第三人称时，yin和-yod有时也被使用，我们称这种情况为变形。

(8) da-lta khong-la dngul yod

现在那个人(确实)有钱。

在(7)和(8)之间究竟有什么样的不同呢？北京的谢广化解释说，(8)表现了说话者明确地知道此事的心情(肯定语气)。以实例来考察如下：

(9)chu-mig lho-ma niri-bo thang lha yin(《中国画报》)

这是一篇表现“(长江)南面的水源是唐古拉山”的文章，但是，在这个句子里，使用的不是-red，而是yin，这是不是说明该问题是清楚不过的知识呢？这还存在问题。

藏语动词的时和态主要表现在：一是在谓语动词词干的后面出现的助词-gi(未来式词干)或-pa(过去式词干)，二是作为助动词的判断动词-yin、-red或存在所有动词-yod、vdug、-yod-pa-red的连接形态。我认为从便于记述的角度考虑，助动词的所有表现方

法基本上可以设定为两个形态，我们可以像刚才所说的那样，称其为基本型和变化型。

基本型表现为表30的形式，(10)表示未来式、(11)表示现在进行式、(12)表示过去式。

但是在疑问句中，第二人称多使用-yin。

(13) khyed-rang　lhasar　vgro-gi-yin-pas

你去拉萨吗？

在表31中指出了这个基本型的例子。

对于这个基本的形态，比如对相同于(16)的(17)来说，还会有(18)。比如：

(17) ngas　yi-ge　bsubs-pa-yin

我把字擦掉了。

(18) ngas　yi-ge　zub-pa-red

我把字擦掉了。(张琨)

例(17)的bsubs/sup/是sub-pa(消失、擦掉-他动词)的过去式，例(18)的zub/sup/是“消失”、自动词。它们两者在使动格句子中都有同时见到。但是，实际上例(17)是一种作格(能格)句子，而(18)却不是。

表28：

古语形式	拉萨方言	澎波方言	昌都方言	词义
bra-bo	Thauʂ13	tʂ au13	tʂ au13	荞麦
rgya-bo	cau13	cau13	ndʐ au13	胡须

张琨教授称例(18)的ngas是一种表示生物的具格(the instrumental of animate means)，所以ngas不是主语，而绝对格的yi-ge“文字”才是主语，因此，例(18)可以解释为：“由于我的原因，(偶然的)文字消失了＝消失(消された)＝我把字擦掉了”。关于这种的表现，张琨先生举了下面一些例子。(《中央研究院历史语言研究所集刊》五十一本，1980年，台北。)

(19) ngas phrugi vdi gsos-pa-yin

我养育了这个孩子。

下面的例子以卖马人为例，他出很高的马价也是可以的，因为（我养育了一年）。

(20) ngas lo gcig gsos-pa-red

我养育了一年。

例(20)含有“依赖于我，马被养育了一年。”的意思。这是借助gsos-pa-red表现出来的。再看例(21)例(22)：

(21) ngas gsos-pa-yin

我养育了(它)。

(22) khos gsos pa red

他养育了(它)。

从两个句子来看，出现有-pa-red的ngas在句子中不是主语。

以上是张琨先生的观点。

北京的谢广华没有考虑到这样的例子，但是，他认为下面的例(23)和例(24)异同点在于例(23)是一种主观的陈述，而例(24)是一种客观的陈述。

(23) ngas lhasar phyin pa yin 我去了拉萨。

(24) nga lyasar phyin pa red 我去了拉萨(被别人领着)。

两者都是第一人称、过去式，但是，例(23)的ngas是作格，所以动词句用了-pa-yin的形式，而例(24)中的nga是绝对格(零格)，不受第一人称的限制，动词句使用-pa-red。

张琨教授则认为，象phyin pa这样的控制可能动词(controll-able-我国的藏语语法学家称为自主动词)，在第一人称的主语不能完全地控制的时候，以-red来替换-yin。例(24)可以解释为：自己(因为年幼，不知被谁领着)去了拉萨。而这种情形正好与下面的例子相同：

(25) nga na-ba-red 我生病了。

(26)kho na-ba-red　那个人生病了。

前面的状况正好与这两个句子典型的控制不可能动词(不自主动词)形式相同。

谢广华还认为,具有控制可能动词的第一人称代词可以与主观意志的语气助动词-yin、-red搭配,但是在动词是控制不可能动词(不自主动词)的场合,是不能与-yin和-red搭配的,应该使用客观陈述语气的助动词:-red、-vdug、-yog-red。这时助动词不表示人称的差别,只表示语气的差别。

表29:

基本型	判断句	
第一人称	-NP yin	(1)ngo bod-pa yin 我是西藏人。
第二、三人称	-NP red	(2)khyed-rang bod-pa red 你是西藏人。
		(3)kho bod-pa red 那个人是西藏人。
	存在所有句	
第一人称	-NP yod	(4)nga-la dngul yod 我有钱。
第二、三人称	Ⅰ -NP vdug	(5)da-lta khyed-rang-la dngul vdug 现在你有钱。
		(6)da-lta khong-la dngul vdug 现在那个人有钱。
	Ⅱ -NP yod-pa-red	(7)khong-la dngul yod-pa-red 那个人现在有钱。

谢广华举了下面的例子:

(27)nga vbab-kyi-yin　我下降(主观意志)

(28)nga mar gzags-kyi-red我落下(客观陈述)

在这里vbab"下降"是控制可能动词(自主动词),gzags"gzags"是控制不可能动词(不自主动词)。

我在这里所假设的变化型形式并不是通过与基本型的人称、

时、态的关联来表现的，而是通过一种语气来决定的，这个看法作为一个研究的方向是可以成立的。

在卫藏的诸方言中，动词句的结构大体上都是以近乎拉萨话的形态来发展的。只是西部的阿里方言和南部尼泊尔的罗米语（ロミ）等，其人称的搭配方法（split分裂、分割）是不同的，在拉萨话中，第一、第二人称和第三人称是割裂开的，这说明第一、第二人称对于第三人称来说是不同的分割类型。像周边的语言如错那门巴语就属于后者的类型，这个分割根据究竟什么，在现阶段还难以说明白。

十九、藏族人关于“能所关系”等的看法

在藏语动词中，除了上述的人称、时、态等之外，还有一个被称为“能所关系”的范畴。这对于一个没有研究过藏语的人来说，是非常难以理解的。但是，它却是理解藏语结构的一个很好的看法。

根据传统的文法，他动词句一方面具有由动作者、受动者和动作三者所形成的语法关系，另一方面又同时有“能表现”和“所表现”两个表现。这就是“能所关系”。他动词句的现在式和未来式可以从所有的关系中分析出来。简单地说，“动作者”、“用具”、“现在式的动作”是“能表现”，而“间接受动者（有la助动词）”、“直接受动者（没有la助动词）”、“未来式的动作”是“所表现”。下面是具体的古语例子：

blo-bzang-gis smyug-gis bkra-shis-la yi-ge vbri-bar-byed

洛桑用笔给扎西写信。

表30：

(10)	第一人称	[未完成式]	-gi-yin
	第二、三人称	[未完成式]	-gi-red
(11)	第一人称	[未完成式]	-gi-yod
	第二、三人称	[未完成式]	-gi-vdug～yod-red
(12)	第一人称	[完成式]	-pa-yin
	第二、三人称	[完成式]	-pa-red

在这个例子中，使用了vbri(写)这个他动词的书写者、动作者洛桑、书写用具笔以及写时的动作时态是“能表现”，书写的对象“信”、“收信的对象“扎西”是“所表现”。藏族人理解句子时，这个“能所关系”是基本的看法。在今天的书面语中，这个看法自身仍然没有发生变化。比如下面的古语例子：

Yi-ge vbri-byed smyug-gu 写信的笔(能表现)

yi-ge bri-yulshog-bu 写有信的纸(所表现)

这两个句子表现出了不同的“能所关系”，与此相对的是下面的拉萨方言例子：

Yi-ge vbri-yag-gi smyug-gu 用于书写的笔(能表现)

yi-ge bri-yag-gi shog-bu 用于书写的纸(所表现)

在这两个例子里，是依靠-*yag*这样的形态素，然后在形式上把“能表现”和“所表现”统一了起来。

关于这种变化的研究才刚刚开始，因此还不可能深入。

总之，藏语是经历了长久的历史才进入了现代。这个长久的历史，如同我最初所说的那样，是可以划分为若干个时期的，但是，各个时期的语言结构或者是词汇形式究竟是怎么样变迁的，其具体的变迁路径，在现阶段还不能进行阐述。

藏语的历史研究，对藏学来说今后是一个重要的课题。

二十、藏文的起源和分布

正像我在面前所说，7世纪上半叶，吐蕃王朝的创立者松赞干布派遣吞米桑布扎到印度学习，并由他创制了藏文。

创制的年代大概是在贞观六年(632年)或贞观十三年(639年)，具体的年代并不清楚。最近，有人认为藏族人在更早的时间就已经开始使用藏文，所以，支持吞米桑布扎是藏文的创制者的看法已经变得困难。

作为藏文创制蓝本的印度系文字，究竟是那个文字呢？关于这个问题有人提出了于阗文字说和兰查(ランツア)文字说等观点。但是现在还没有真正解决这个问题。从类似的字形来判断虽然是不可能的，但是，认为藏文是模仿5、6世纪在印度北方通行的固布塔(　　タ)系文字的观点是最有说服力的。

表31：

(14)	Ngas yi-ge bri-gi-yin
	我要写信。
	Khyod-rng yi-ge-bri-gi-red
	你要写信。
(15)	Ngas yi-ge bri-gi-yod
	我正在写信。
	kho yi-ge bri-gi-vdug
	他正在写信。
(16)	Ngas yi-ge bri-pa-yin
	我写信了。
	Khyod-ras yi-ge bri-pa-red
	的你写信。

8世纪以后，由于藏文书写方便，它不光在藏族之间流行，而且

还流行于更广阔的地域，普遍被邻近的诸部族所使用，除了今天的西藏自治区以外，青海省、甘肃省、四川省、云南省的北部、尼泊尔、锡金、不丹等广大地区也使用这种文字。被书写的语言除了藏语外，在古代还包括汉语、南语(ナム语)、象雄语、多续语等，特别是在汉藏文化的接壤地带，还有相当于书写汉语和西夏语之发音的假名。另外，在后代，还从藏文中派生出了巴思巴文(13世纪)和勒布恰文(レ　チヤ，18世纪)。

二十一、〈藏文的基本字形〉

根据传统的分类法，藏文基本的单体字可以分为两类，一类是ā—li(アーリ)，另一类是kā-li(カーリ)，ā-li是元音记号，有i、u、e、o四个。在古代，还使用与i逆向的形式，它通常被写作ī。kā-li即30个辅音字母，每个字母的读法都含有a元音。

表32：楷书藏文字母(有头字)

ཀ	ཁ	ག	ང	ཅ	ཆ	ཇ	ཉ
ka	kha	ga	nga	ca	cha	ja	nya
ཏ	ཐ	ད	ན	པ	ཕ	བ	མ
ta	tha	da	na	pa	pha	ba	ma
ཙ	ཚ	ཛ	ཝ	ཞ	ཟ	འ	ཡ
tsa	tsha	dza	wa	zha	za	av	ya
ར	ལ	ཤ	ས	ཧ	ཨ		
ra	la	sha	sa	ha	a		

ི	ུ	ེ	ོ
i	u	e	o

以楷体字为例，如表32的样子。每个字母都有特定的书写顺序。这里不再举例。(请参照表33)。另外，表32的罗马字是转写文字的符号，并不是现代实际的读音。比如，第三个字ga，卫藏方言区的人的读音是kha(低声调)，而da的发音是tha(低型)，除了这个基本的单

体字外，为了标记一些特定的复合辅音，还有一些对若干基本字形进行了修改的组合合体字。

Ⅰ、上加字　在若干个kā-li（辅音字母）的上面添加r-、l-、s-等，因此称它们为上加字。一共有33个字。（表34）其中有r-的字形变得较大。

Ⅱ、下加字　在基本单体字（基字）的下面添加-y、-r、-l、-w等，构成合体字，它们被称为下加字，一共有42个。另外，-y、-r、-w在具体添加时都要变体。

表33藏文笔画说明：

表34藏文合体字（楷书体1）：

r-(ra-mgo)	རྐ་	རྟ་	རྩ་	རྒ་	རྗ་	རྡ་	རྦ་	རྫ་	རྔ་	རྙ་	རྣ་	རྨ་
	rka	rta	rtsa	rga	rja	rda	rba	rdza	rnga	rnya	rna	rma

l-(la-mgo)	ལྐ་	ལྕ་	ལྟ་	ལྤ་	ལྒ་	ལྗ་	ལྡ་	ལྦ་	ལྔ་	ལྷ་
	lka	lca	lta	lpa	lga	lja	lda	lba	rlnga	lha

s-(sa-mgo)	སྐ་	སྟ་	སྤ་	སྩ་	སྒ་	སྡ་	སྦ་	སྔ་	སྙ་	སྣ་	སྨ་
	ska	sta	spa	stsa	sga	sda	sba	snga	snya	sna	sma

表35藏文合体字（楷书体2）：

-y-(ya-btags)	ཀྱ་	ཁྱ་	གྱ་	པྱ་	ཕྱ་	བྱ་	མྱ་
	kya	khya	gya	pya	phya	bya	mya

-r-(ra-btags)	ཀྲ་	ཏྲ་	པྲ་	ཁྲ་	ཕྲ་	གྲ་	དྲ་	བྲ་	ཧྲ་	མྲ་	སྲ་	ནྲ་	ཤྲ་
	kra	tra	pra	kh	phra	gra	dra	bra	hra	mra	sra	nra	shra

-l-(la-btags)	ཀླ་	གླ་	བླ་	རླ་	སླ་	ཟླ་
	kla	gla	bla	rla	sla	zla

-w-(wa-btags)	ཀྭ	ཁྭ་	གྭ་	ཅྭ་	ཉྭ་	དྭ་	ཚྭ་	ཞྭ་	ཟྭ་	རྭ་	ལྭ་	ཤྭ་	སྭ་	ཧྭ་
	kwa	khwa	gwa	cwa	nywa	dwa	tshwa	zhwa	zwa	rwa	lwa	shwa	swa	hwa

ཕྱྭ phywa　　གྲྭ grwa

二十二、藏文字的组合样式

在书写藏文字时，每一个形态素都要写。但是，要以合体字的词干辅音为核心，也即以藏文基字为核心，然后在它的上下加上必要的相应的元音，在它的前后加上基本的辅音字母。如表36所显示的类型，正好揭示出了合体字向单体字的还原关系。

表36藏文字组合样式

[i]		[e]	[o]
2	2	2	2
4 1 5 6	4 1 5 6	4 1 5 6	4 1 5 6
3	3	3	3
	[u]		

元音符号使用别的形式，可能的组合类型可以变成表37的样式，各个位置的字形都分别有自己固有的名称。

在④位置上有d、g、b、m，在⑤位置上有g、d、b、ng、n、m、l、s、r，在⑥位置上仅限于s(在古代还有d)。

表37：各位置的名称

位置	名称
②	②上加字
④①⑤⑥	④前加字 ①基字 ⑤后加字 ⑥再后加字
③	③下加字

藏文是从左往右横着书写。藏文也不能分写，以音节为单位，两个音节之间(每一个形态素之后)用一个小点，这对于藏文字的组合是必须的条件。在藏文的组合结构里，由于没有表示末尾辅音不含a元音的符号，所以，当把单体字的形式(一个字母)书写成两个字连续的场合，就会出现一些难以判断的合体字。比如，把“dag

看着①⑤的关系，就是dag，可是如果把它视为④①是关系，就成了dga。”这是因为后者⑤的位置加a后有一个规则，即必须写成dgav。这是没有必要的，比如bka的场合，加上va后，成了bkav，这是古代遗留下来的书写规则。

此外藏语还有一些别是字体，比如像将t、th、d、n、sh倒着来写，在ai、au以及va的下面加长元音音标记等。

二十三、古代书写法举例

前面所说的内容都是将藏语整理之后的形式，但是，在我所说的中古藏语里，比如像各个碑文、敦煌文献中，都能看见许多不同的书写形式。

表38：

①の例

དཔྔ = དཔང

ཡིྣ = ཡིན

བཟྔེ = བཟང

②の例

ལེགྶ = ལེགས

གཟྩྣྡ = གཟྩནད

③の例

གསུཾ = གསུམ

ནཾས = ནམས

④の例

བྐ་དྲིན = བཀའ་དྲིན

བྐ་ཆེན = བཀའ་ཆེན

⑤の例

ལའ = ལ

དཔའས = དཔས

བཀའས = བཀས

བཀྰ = བཀའ

གནྰས = གནས

表39古代藏文标点符号例子：

ནང་རྗེ་པོ་སྣོན་བཙན་བཟང་ལ། །

ཞང་ལོན་ཆེན་པོ་དང་། ཁོང་ཏའི་སྨྲེས་པོ་དང་

①把后加字写在基字的下面，②把再后加字-s和-d写在后加字的下面，③把“°”写在基字的上面，代替后加字m使用，④把前加字b写在基字的上面，⑤就藏语中没有必要的a写在基字的后面或者是下面。上面这些的不同的书写形式是经常出现在。(表38)

有时在同一个碑文里，比如拉萨的Zholrdo-ring碑文中，南面和北面有“va”和没有“va”的形式同时被并列使用。例如：

dpya＝dpyav税　贡物　　bu-tsha＝bu-tshav　子孙

这些写法代表了藏文厘定之前的一些写法，这里所写的a可能代表了实际的音位。

二十四、不同的标点符号

一般来说，大致使用下面6种标点符号：

①tshes(·)在一个音节最后面的字后加“点”。

②gcig-shd(|)在词组或句子之后使用单垂线“|”。

③gnyis-shad(‖)在章节或段落之后或之前使用双垂线“‖”，另外也表示诗句的段落，但是现代的印刷物，已经开始什么都不使用。

④bzhi-shad(‖ ‖)在文章终篇或偈文结束时使用四垂线(‖ ‖)

⑤rgyan-shad(Ï　Ï 装饰线)在偈文的开头或结尾使用。另外在一行未满三个字的场合，其未尾也使用。

⑥nyi-shad(༄日月标)在书名或书简的开头使用，表示吉祥的意思。

上面提到的标点符号只是藏文标点符号中的一部分，其他的不再赘言。

表40藏译《毛泽东选集》第五卷例子：

1、ཀྲུང་དབྱང་ཙུས་ཁག་དང，ཀྲུང་དབྱང་ཡན་ལག་ཙུས་ཁག，ཞིང་ཆེན་དང、གྲོང་ཁྱེར、 ཞིང་ཀྲུའུ་ཆུས་བཅས་ཀྱི་ཏང་ཨུ་ཁག་གིས་ད་ལོ་རེས་པར་དུ་གྲོང་ཁྱེར་གྱི་… ལས་ཀའི་སྐོར་གྱི་གྲོས་ཚོགས་ཐེངས་གཉིས་བསྡུ་ཚོགས་བྱེད་དགོས་ཞིང， དེའི་གྲོས… རིམ་ནི་ཀྲུང་དབྱང་གིས་བཏང་བའི་བཟ་ཐོ་ལྟར་ཡིན་ཞིང， ཀྲུང་དབྱང་ལ་ཆེད་དོན… སྙན་སེང་ཐེངས་གཉིས་ཞུ་དགོས。

二十五、古代藏语标点符号举例

标点符号是随着时代的变化而变化。上面提到的标点符号大致是11世纪以后在文献中所见到的东西。在此之前，单垂线“།”和双垂线“། །”虽然也是这么使用的，但是，在开头被“ ༄༅། །”符号替换，在古代的碑文或文书中，“ ༄། ༄༎།”符号是普通的形式，此外还有“ ༄ ༔ ། ༄།།”等符号。另外作为shad“།”的替代物是使用“：”。在文章或句子的末尾，还有使用“།: : །།”符号的规则。在伏藏典籍中，替代单垂线的是“ • | • ”符号。

近年翻译的藏语《毛泽东选集》第五卷中，像英语一样，也使用句号和逗号，这也许是一种尝试，在其他的文献中还没有看见。(表40)

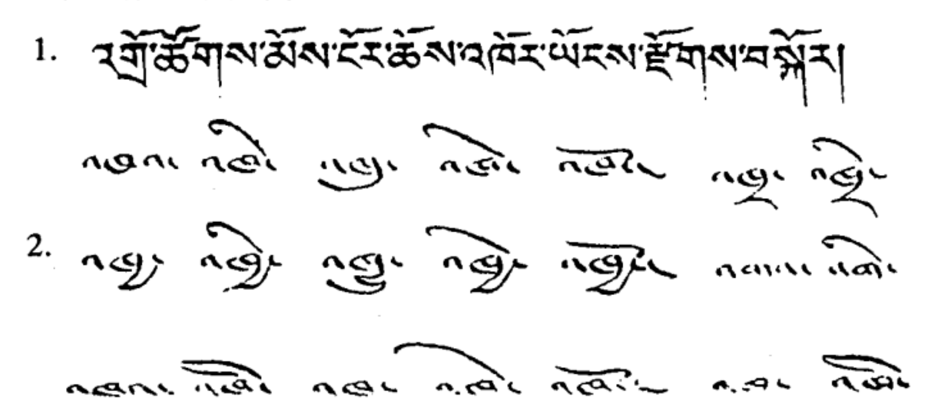
二十六、字体

具有悠久历史的藏文形成了自己种种独特的字体和文体。从大的角度看，它们具有清楚的笔画，并且可以分为有头字(dbu can)和无头字(dbu med)两种。这两种类型的字体是在藏语的发展的经常上形成的。前者被称为楷书体，后者行书体(dpe-yig)和草书体(vkhyug-yig)(表41)。

在19世纪的版本里，两个字体都存在，在现代印刷物中，都是

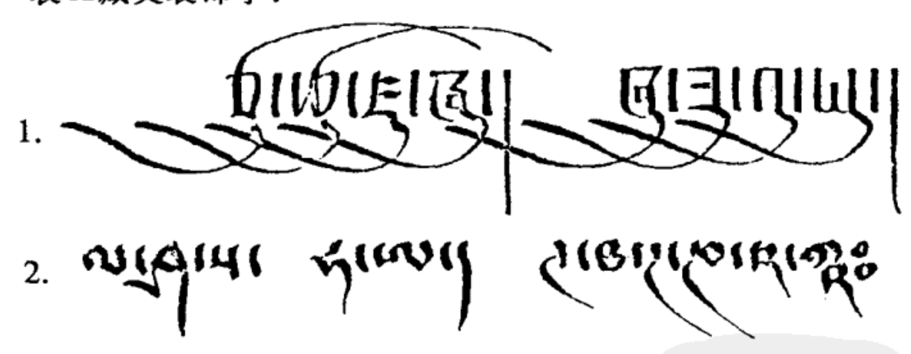
使用楷书体，即有头字，行书体和草书体只是作为画报等的文章标题来使用。另外公文一类的多使用行书体，而手抄本则多使用草书体。在《西番馆译语》中，行书体和草书体两者都有。

表41藏文字体代表：



在装饰文字方面，有上下都很长的字体“vbam-yig”和有棱角感的“vbru-tsha”，此外被称为尼泊尔文字(bal-po yige)的装饰文字也很著名。但是现在已经不流行。(表42)

表42藏文装饰字：



藏文书写方便容易，笔画的长短相当的自由，所以古往今来书法家辈出。在藏语史上还出现过改革字体的尝试。据说10世纪末的卓尼次仁(mgron-gnyer-tshe-ring)等翻译家，就曾经参考古代的碑文字体创制出了新的字体。这以后，陆续出现了一些以萨嘉多吉(Sha-vkya rdo-rje)为首的著名书法家，并且形成了不同的流派。

据说其中的一个人，将三大翻译家中的一位，即噶瓦白哲(sKa-ba dpal-brtses)的书法字体作为蓝本，确立了后来的楷书体。　贝利藏文文书No. 1257藏汉对照资料

念　思　遊戲　灌頂　有種衆　分別　梵王

閻羅王　帝釋　天　龍　阿脩羅　乾闥婆　阿脩羅　迦樓羅　緊那羅

楷书、行书、草书是西藏书法中的基本内容，与汉字没有什么变化。楷书具有端正的力感，行书赋有流畅的气势，而草书则显示出行云流水般的笔势。扬中泰在《浅谈藏文书法》一文中说，“楷书如立，行书如行，草书如跑。”

卫藏的书法家很重视草书，然后才是行书和楷书。但是在安多地区，则是先学习行书，然后才是草书和楷书(根据扬中泰的文章)。另外，相传写好一手藏文字也是成为高僧的必备条件。

在当今西藏的杂志里，时常会刊登一些现代书法家的作品。欣赏的人大概不会少吧。

(译自《チベットの言语と文化》(“西藏的语言和文化”)长野泰彦、立川武藏编　日本冬树社1987年)

蒙古语中的藏语借词

G·N·罗瑞奇　著　　迟钰骅　译　杨富学　校

公元16世纪下半叶藏传佛教的传入极大地影响了蒙古族的文化和语言。众所周知，蒙古人同中亚信仰佛教的部族有着极深的文化联系。而且，我们知道，在蒙古帝国早期，蒙古人通过畏兀儿人熟悉了佛教文化。以此，他们获得了极大数量的有关粟特人和畏兀儿人服饰方面的梵文借词。在这些早期的接触中，总的倾向是将梵文佛教术语掺合进蒙古语中混合使用，而没有试图将其翻译成蒙古语。这无疑是由于哲学术语的缺乏而造成的。同藏语的最初接触可追溯到13世纪蒙古帝国时期，那时，大量的西藏高僧和有影响的教派首领被邀请到蒙古帝国宫廷，著名的八思巴国师（1235—1280年）就是所谓的国书“方体”字母的创制者。这种依藏文楷书字母而创制的文字元帝国于1269年开始颁行。最初的藏译蒙用于翻译佛教哲学术语和宗教术语，特点是避免了使用梵文借词的混乱。在这里，把佛经译成蒙文的藏族译师们遵循了藏族早期的翻译惯例；而把梵文佛经译为藏文时，译师们则采取了以藏文来取代梵文术语的办法。此法始行于9世纪。在此之前，梵文词汇在印度佛教的传播过程中是与藏文配合使用的。例如：用梵文“dharma”（法，教义）替代通常的藏文“chos”，这种书面形式规则直到目前尚在东藏

康巴德格流行。藏文佛经的翻译工作贯穿了整个14至16世纪。16世纪下半叶，藏文佛经的翻译因三世达赖喇嘛索南嘉措和土默特蒙古俺答汗宗教与政治的联姻（1577—1578年）而注入了新的活力。其时，喀尔喀蒙古王子之一的阿巴岱汗访问了漠南蒙古的库库河屯（呼和浩特旧城），并叩见了达赖喇嘛。在返回漠北蒙古的途中，他于1585—1586年建起了喀尔喀第一座佛教寺院额尔德尔昭。17世纪，在林丹汗（1604—1634年）领导下漠南蒙古人开始了一场伟大的文学复兴。随着藏文《甘珠尔》的蒙译（1624年），众多的藏语借词，特别是专门的哲学术语，在18世纪被融摄进来。其后，在1720年出现了《甘珠尔》经的木刻修订版。蒙古语言之文学和艺术标准术语遂最终得以确定。大多数藏语借词出现在较晚的18和19世纪下半叶，这个时间是与满清统治者支持下蒙古僧侣阶层的扩大相一致的。当时，进入西藏寺院修习的蒙古僧侣的数量实际上也在膨涨。在林丹汗统治下，最先传进来的是哲学和宗教术语，它们被那些将藏传佛教教规翻译成蒙文的翻译家们作为借词所采用。此后，随着藏语知识的传播，单一词汇甚或日常使用的表述方法亦为蒙古语所融摄，故此，要一个懂蒙古书面语的人完全理解混有藏语的庙堂蒙古语也就非为易事了。有的句子完全是由藏语词汇构成，只是增加了蒙古语变格和动词的后缀。拉萨哲蚌寺的多门扎仓通常都拥有大量的蒙古喇嘛，他们在创建庙堂专门术语方面均卓有成就。目前，我们可以明确的是，这些专门术语肯定肇源于定居在西藏的蒙古喇嘛，而后才慢慢地传播开来，直至遍及蒙古寺院。17世纪末，随着满族封建统治在蒙古的确立，在满族皇帝和蒙古藩王之间产生了一种特殊的封建关系，由此影响了蒙古藩王属地的语言，进而产生了一种独特的蒙古书信体例。这种书信体例受到了汉语、满语和藏语的三重影响。在寺院及满族高僧所在的宫廷，传统藏语的影响是首要的，许多标准的语言表述都可见于书信之中，显示了藏语中表示尊敬的语言的转译。在有名望的藩王属地中，满语和汉

语的影响是相当大的，而且贯穿于有清一代、近代，随着以口头语为基础的新的民族语言的产生，蒙古语中藏语借词的数量开始减少。

藏语的蒙古语发音是以东部藏语康巴方言为基础的，但对软腭音的处理具有独特之处。例如：蒙古语的c'i（狗），康巴方言读作c'，而古典藏语则为khyi，拉萨语又作k'i；蒙古语的j'e－bo（国王），康巴方言读作j'e－po，而古典藏语则为rgyal－po，拉萨语又作g'e－po。

藏语词汇在喀尔喀蒙古语和漠南蒙古语中的发音规则是不同的，这须归因于两种倾向的存在，即16至17世纪佛教徒在北蒙古的增加，而这些佛教徒又多来自准噶尔和漠南蒙古及安多地区，对藏语辅音中的双元音的不同处理导致了发音上的差异。

喀尔喀语datsang（学院）＜藏语grwa－tshan＜拉萨语dra－ts'ang和漠南蒙古语rasang。

喀尔喀语Dashi，pers（名字）＜藏语bkra－sis＜拉萨语tra－s'i和漠南蒙古语Donrub。

从以上例子中能够看出喀尔喀蒙古语的发音同标准藏语的发音接近。这一规则已由已故的符拉基米尔佐夫教授于1929年在其所著《蒙古语比较语法资料》（第一部，列宁格勒版，第367页）一书中作了阐述。受其影响，现代蒙古语也采用了词尾的“r”音，这是原始蒙古语所缺乏的。例如：rimbe（命令，等级）＜藏语rim－pa。藏语借词可以划分为两种类型：

1. 外来语词汇。藏语词汇溶进蒙古语言中，例如：jürlej baina（它变了）＜藏语sgyur－ba和拉萨语j'ur－wa。

2. 藏语语句译成蒙古语。尤其表现在许多蒙古书信文体中，例如：motor bicig（书信）＜藏语phyag－bris和拉萨语c'a－ri∽c'a－ri∽c'a－tri；bolgōxōr morilox（检查，视查）＜藏语gzigs－rtogs－phebs－pa和拉萨语si－tō－p'ep－pa。oldzosong dēre（在会议

上)，译为藏语mjal－thog。

在藏语借词中，元音和谐的原则保持了下来，第一个音节中的元音规定着第二个音节之元音，如shülex(要求，讲求，报告)＜藏语shu－ba和拉萨语shu－wa。

对于这一总规则，在受藏语影响的蒙古语中多被遵守，仅有个别例外，如：shabdeng(服务)<藏语zhabs－brtan和拉萨语shap－tē。

在有些方言里，此词常被读为shabdang，第二个音节的元音变成了后元音。

mon－som(决心)＜藏语smon－sems和拉萨语mo－sem。通过后元音在第一个音节中的影响，第二个音节中的元音变成了"O"(后元音)。

藏语chos(法，教义)的蒙古语发音通常读作coi，但因受现代藏语发音的影响，在许多复合词中它被读作cö 。例如：cö lügtē(宗教上的)＜藏语chos－lugs和拉萨语c'ö －lū；xace cö lügte(穆斯林的)＜藏语kha－cha cho's－lugs和拉萨语k'a－c'ec'ö－lū。

名词变格的后缀直接附于名词，遵守了通常的和谐规则。例如：Dative一词之后缀－d(da)、－t一般置于尾音v(w)、g、r和s之后。

tugdam(思想，意见，想法)＜藏语thugs－dam和拉萨语t'u－tam∽t'uk－tam。在精炼的会话中成了普通词汇。

noyong，tugdamd yūbolgōjbaina(waina)(先生尊意如何)(参照tugdam amugulang－ügei bolsong(乱了主张)。

tsam(沉思默想)＜藏语mtshams和拉萨语ts'am。

tsōmd sōtaj baina(他在沉思)(sagata-)

shabdeng(宗教服务)＜藏语shabs－brtan和拉萨语zhap－tē。

shabdēng yawax(在一所私宅里做法事)

nüikor(朝觐)＜藏语gnas－skor和拉萨语nē－kor。

nüikor yawax(去朝觐)

gomba(寺院)＜藏语dgon－pa和拉萨语gom－pa。

gombad　sūx(住在寺院里)

后缀为－ār、－ēr、－ōr者，在长元音或双元音之后插入了g(g')，如：

nüikorār　yawax(去朝觐)＜藏语gnas－skor。

tangniomōr－sūdag　xüng(一个踏踏实实的人)＜藏语btaü－snoms和拉萨语tang－nom，梵语upeksā。

pilingēr bicix(用英文书写)＜藏语phi－lin∽phyi－glin和拉萨语c'i－ling。

后缀为－ās、－ēs、－ōs、－ōs者，如：

shünggēs awsang(他在政府做事)＜藏语gzhun和拉萨语shun-g。

gombās　irseng(他来自寺院)

后缀为－tai/－tei(tē)/－toi者，如：

ngarjilte(骄傲的)，ngarjil　ixetē(非常骄傲)＜藏语na－rgyal和拉萨语ngarg'e。

im　latēwaina(他得到了许多)＜藏语gla和拉萨语la。

rewatē(希望的)＜藏语re－ba和拉萨语re－wa(希望)。

contē(有害的)＜藏语skyon和拉萨语c'ö (伤害)，contē ba-ina(这是有害的)。

larj' atē(自负的)＜藏语la－rgya和拉萨语larj' a。larj' atē uls(自负的人们)

sing　a　tē(卫兵)＜藏语gzim－gag和拉萨语sing－ga。

Dalai－lam　dö rwö nsing　a　tē(达赖喇嘛有4个卫兵)

动词的后缀也颇受藏语之影响。

结构后缀—la/—le：后缀是加在词干上的。如：

norlax(nor—la—x)(犯错误)＜藏语nor—ba和拉萨语nor—wa。

该词有时又写作norlox，例如：norlojwaina(误会了)

tarlax(tar—la—x)(获得自由)＜藏语thar—ba和拉萨语t'ar—wa。

tablax∽tawalax(tawa—la—x)(建立)＜藏语blab—pa。

gomba　tablasang(他创建了一座寺院)。参看藏语dgon—pa btab—son和拉萨语gom—pa tap—song。

barlax(bar—la—x)(增长)＜藏语phar—ba和拉萨语p'ar—wa。

yarlax(yar—la—x)(借)＜藏语gyar—ba和拉萨语yar—wa。

unig　nada　yarlajög(借给我)

shülex(shü—le—x)(请求)＜藏语zhu—ba和拉萨语shu—wa。

shüdelex(shüde—le—x)(改正)＜藏语zhu—dag和拉萨语shu—ta。

蒙古语从前元音中摄取了藏语的"u"，因此，根据元音谐和的原则，第二个音节中的元音变成了前元音。

后缀—lo：

shorlox(shor—lo—x)(去失，失败)＜藏语sor—ba和拉萨语sor—wa。

bantogolox(bantogo—lo—x)(协助，帮助)＜藏语phan—tho-gs—pa和拉萨语p's—t'ō—pa∽p'ē—t'ok—pa。

后缀—na/—ne加上词干在鼻音—ng和—m上结束。

gomnax(gom—na—x)(企图)＜藏语sgom—pa和拉萨语gom—pa。

tsomnax(tsom—na—x)(写作)＜藏语rtsom—pa和拉萨语tsom—pa。

后缀—da：

comdax（进攻）（com－da－x）＜藏语bcom－pa。

comdōd　baina（他们进攻）

下文我们再看动名词。

动名词常用来表示一个通常的行为。

gogordog　xüng（欺骗）＜藏语mgo－skor和拉萨语gokor∽go－kē。

gogordog　baina（他习惯于欺骗）（ġ og or－dog ）

在复合动词（名词＋动词）里，名词通常是藏语借词。

jindag（jhandag）ġ arsang（他得到了一位俗人支持者）＜藏语sbyin－bdag和拉萨语c'in－da，梵语dōnapati。

tagsal　xeleltsex（指导一场哲学争辩）＜藏语rtags－gsal。

gür　tatax（扎帐篷）＜藏语gur和拉萨语kur。

gong－ba　shülex（要求离开）＜藏语dgons－pa　zhu－ba和拉萨语gong－pa　shu－wa。

dzed　tawix（给和尚发布施）＜藏语gyed。

arabnai　ö rgö x（献祭）＜藏语rab－gnasgnan－ba和拉萨语rab－nē　mang－wa。

jiwō　awsang　xüng（化身的人）＜藏语skye－ba。

shülmed　xseng（彻底摧毁）＜藏语s'ul－med和拉萨语sü－me，替代了通常使用的蒙古语oro－ügei（xiseng）。

以上所列仅为庙堂僧侣用语中有特征的混合方言的若干例证之一。该方言并不仅限于操藏语的蒙古人，而是在所有的蒙古佛庙内广泛使用，且存在着多种混合语言。在安多地区的拉卜楞寺，蒙古喇嘛操着一种混合方言，其中，大多数的词汇都借自当地安多方言。

本文译自《中国印度研究（Sino－Indian Studies）》
第5卷，1957年，第174－180页

打箭炉的驱瘟神“查玛”舞*

[英国]孔　贝　著

邓小咏　译

1924年12月1日在成都边疆研究学会(Border Research Society)所做的一篇演说

这个夏天在打箭炉期间,我得到一笔很大的财富,那就是能和一个游历甚广的藏族人一起旅行。此人眼光敏锐,对自己周围所见的一切事物都有极其强烈的兴趣,记忆力非凡,而且,英语知识也非常丰富。我在这里的3个月期间,从他那里获得了有关当地人礼节和风俗方面的许多有趣的知识。每天晚上,智慧保罗先生都会就这一主题跟我谈一两个小时的时间。而在我即将离开那里时,保罗几乎讲完了他平生所有的见闻和记忆中的故事,我也或多或少地准备前去欣赏藏人生活中有关表演的那一部分,就是所谓那种“驱赶瘟神的‘查玛’舞”宗教仪式。由于对当地语言的无知,造成了我

编者注:此文译自英人孔贝的《藏人论藏》第15章。此书早在30年代就为中国学术界所重视,李安宅先生曾节译其中五章的主要内容发表。现全书译稿已由邓小咏完成,已纳入“洋人眼中的西藏”译丛(王启龙主编,中国社会科学出版社与中国藏学出版社联合出版)第一辑即将出版。现谨刊登其中一章以飨读者。

的缺憾，对此，我很感谢驻打箭炉的中国内地传教会(China Inland Mission)的坎宁安牧师，是他修正了我的藏语词汇的罗马转写，他按照拉萨方言的发音转录了这些词汇。

毫无疑问，“西藏神秘戏剧”的情节表演和演出目的似乎从来没有被人们清楚地了解过；一方面，这是因为过多繁琐的细节沉重地压在舞台表演之上，加之难以找到对情节把握很好、又非常有能力的译员进行翻译；另一方面，喇嘛们自己对这种表演的起源和意义都有很多冲突和不一致之处，普通人就更难于理解它了。于是，尽管研究喇嘛教的权威人士沃德尔，和那些此前研究西藏的专家们，已经对舞蹈表演和舞台上那群戴着面具、语无伦次的人物个性及意义有所揭示，但舞蹈本身的神秘性依然存在，依然让每一个来到西藏的旅行者们着迷。因此，当我听说多杰扎格喇嘛庙——建在小镇外一英里地方的一个宁玛派基地——正准备上演一出“魔鬼舞会”时，我就让保罗和喇嘛们取得联系，力图从那些舞蹈者身上找到这种舞蹈的真正意义。保罗这样做了，但带回来的却是一个很令人失望的结果：舞蹈是按照传统的风俗习惯进行表演的，目的在于纪念圣贤莲花生大师；根本没有关于舞蹈方面“有字的书”。虽然舞蹈者的跳舞目的所指人所共知，但人们希望的表演背后的特殊意义却很少能让他们感觉到，不同于舞蹈表演一般意义的特殊之处已经被大家忘记了。一位由于个子很高而比较特别的喇嘛，在剧中扮演主角普尔巴(Purba)，但他承认自己毫不理解这种舞台剧更多的意义，“譬如，”他很中肯地问，“为什么戏剧中会出现牧牛者和他的妻子?”

巴兹(Badsi)确实是两位有点儿荒谬可笑的人物角色，虽然他们带来了一种滑稽可笑的效果，让一出没有他们可能就会变得乏味讨厌的表演生色，但他们似乎仍然非常不合适。两个都是从乡村里土生土长出来的、没见过多少世面的人物，我想，美国人会更愿意叫他们“乡巴佬”，换句话说，这些人的头发里还有许多稻草；他

们在院子里转来转去，时不时地去挤挤牛奶，用自己的几种不同的礼节为莲花生献上一勺牛奶。

事实上，圣人有很久远的记忆力，他要求他那些在尘世中的敌人对他表示敬意。他不会忘记，他住在拉合尔时，曾经赢得过一位美丽公主的爱情，虽然这位公主此前一直认为她的求婚者中没有一个人配吻她的手，后来，公主住进尼姑寺；他也不会忘记他们的恋情被牧牛人和他的妻子窥视到，而牧牛人又把这个故事告诉给国王；这就是一切灾难的根源所在。[1]

他也没有忘记哈尚(Hashang)。哈尚是个胖子，就是每个汉人都非常熟悉的“笑佛”。在外国市场上，人们常常把黄铜片或瓷片做成的笑佛像当作吉祥物买回去。笑佛在西藏代表弥勒菩萨。但历史上，哈尚常被大家当作是中国的“牧师”——和尚(Ho-shang)，一位用牙齿和钉子与莲花生辩论的人，一位否认喀什米尔的巫术与乔达摩的预言有任何相同之处的人。作为圣人莲花生最头痛的敌人之一，和尚最后还是被驱逐出了西藏。[2]他也在舞蹈中塑造对马哈古如表示敬意的角色；而事实上，他的出色表演正是他把礼物kk“八种显赫祭品”献给他的前世敌人，即现在大家所熟悉的“第二佛陀”。[3]

这些故事可能已经被不识字的喇嘛们忘记了，但舞蹈表演沿着若干世纪的传统依然存在着。或许，喇嘛庙里的喇嘛长老知道每一个角色的准确意义，因为他非常老，而且据说非常博学；或许，正如保罗建议的，他只是装得很无知，因为如果他把自己所信仰的宗教意义告诉外国人，他就会招来普尔巴的愤怒。我打算亲自摸索一下这些没有文字的理论，经过一段漫长、耐心十足的询问，再加上小费和“一次次的重复”，我终于从各种各样的喇嘛和俗人口中，了解到那些尚未被人揭示的特殊意义。尽管仍然有很多面具几乎没有名字，不过从整体上说，我还是对这种特殊舞台剧进行了一个相

当全面、连贯的描述。

当然，很多有关这种驱赶瘟神的“查玛”舞的可怕力量是由于旁观者自身的神秘心理造成的。*Omne ignotum pro magnifico*观察塔西佗(Tacitus)，在于解释队伍“越过山顶”进入喀里多尼亚(Caledonia)之前一夜的紧张；而这些讽刺短诗极其适合描述驱赶瘟神的“查玛”舞这种现像。因为是根据彩排、演员被训练成最后搬上舞台时所希望的那种样子来进行训练，而不是让这种思想由于恐惧和遗憾去消除掉，就像亚里思多德会做的那样。人们日益倾向于尖锐地批评舞蹈和舞蹈者，最后用完全业余的观念加罪于魔鬼。但考虑到难于找到扮演这种角色的难处，那么多可怜的魔鬼毕竟都不该被责难。

舞蹈节开始于7月10日，止于当年的8月10日。沃德尔告诉我们说过，每年这一天，乌仗那的瞎眼国王发现在纯净的库沙(Kusha)圣湖上的一朵完美无瑕的莲花中心，花瓣上坐着一个可爱的八岁男童，拿着节杖，闪闪发光，像天神一样。他是根据释迦牟尼的预言来解脱所有源自于痛苦的有情众生的，他的名字就是莲花生(Pedma Sambhava)，即莲中出生的人。

10日早晨天气很好。大约9点钟，我们就加入了在小镇外轻松闲逛的快乐人群中，和他们一起沿着山脉的洪流到达多杰扎格。喇嘛庙前的平地上的草皮上已经扎满了帐篷，因为西藏人不能抵御外出野餐的欲望；条纹分明的帆布和男男女女身上华丽多彩的衣服，犹如一幅美妙的图画，描绘在了昏暗的白杨木背景上。当我们穿过人群继续行走时，不时会看见一个比他的邻居更礼貌的人站在一边鞠躬，他们双手向外摊开，露出一个巨大的舌头，——通常都是很健康的颜色。这就是西藏人表示礼节的一种方式。在喇嘛庙门口附近的一个货摊上，我们发现我们的一个朋友——非常现代的乔治·博罗(George Borrow)，正忙碌地拿出他的基督小册子展示给惊奇的人们。如果我说这个很奇特的人物穿着一件中国长

袍，一双稻草鞋，没戴礼帽，你一定会毫不困难地认出是F.R.G.S，他是(中国内地传教)会里备受尊敬的人物。

门廊上有一个很大的玛尼鼓，皈依者经过这里时，就会带动吗尼鼓转动。我们穿过门廊，进入院子，看见与我们相对的地方有一幅巨大的画，就在莲花生的衣服上，它挡住了主寺的入口。院子四周，那些喇嘛房间的阳台和走廊上，一直到第三层都是一束束色彩的火焰。汉藏两族的女士们在争相展示着她们的漂亮衣服和耀眼珠宝。那些汉族官员保持着通常的礼貌，把我安置在楼上某层他们旁边的一个房间里，但我接受了智慧保罗的忠告，在最低一层预定了一个座位。这种做法真是绝妙，因为舞蹈节第一天，整个院落里都支着厚厚的遮阳篷，那些起初还很庆幸座位升高到楼台上的人，也不得不把他们的椅子降低，以便于看清楚遮阳篷下发生了什么。我们住的房子很像一个“盒子”(价格10美元)，它和入口在同一个方向，面对寺院里那张圣人的画像，画像后面就是舞蹈者们走出来入场的地方。

很不幸的是，对于喇嘛庙而言，这种祭祀仪式的日期和当年的政治纠纷扯在了一起，边疆委员会委员用此机会和他的四川敌人取得短暂休战的机会，去了北京，希望能在共和国总统面前把这件事情解决掉。由于不能走四川路线，他就试图从南方穿过云南，但当地统治者出乎意料地表示出敌意；被迫无奈他又返回打箭炉，试图从北方穿越蛮荒的果洛地区到达北京。当大家随时要找他的时候，除了一位地方官员外，所有官员们都骑着小马离开小镇来到折多山另一边见他。结果，喇嘛庙里通常的壮丽和显赫气势为此骤减了许多，喇嘛们也没得到一点儿好处；这是因为，官员们出席这种场合时，都会如寺院所希望的一般大方地奉献许多礼物，不仅是为提供给他们的那些“盒子”付酬，还有那些供喇嘛庙使用的、以礼物形式送来的许多茶砖。事实上，这种很特殊的表演遭受损失更多，因为许多喇嘛缺席了，他们或在拉萨朝圣，或在木雅地区做生意，

以至于演员表也削减了很多。出席的人只有94人，包括乐队，大概也只在100以上。我个人的遗憾，是哈尚也是那些表演中削减的人物之一，而他事实上是我特别希望见到的一个角色；但当我发现他一直没有露出他肥胖的身体时，其实我就已经非常失望了。事实上，智慧保罗告诉我他从来没有听说过那些假想的哈尚和弥勒菩萨之间的联系，这方面的权威发言人该是沃德尔。

舞蹈或场次的数目总共11幕，第一天上演了6幕，第二天5幕。前四幕严格意义上说不是魔鬼舞蹈：人物角色都是从天上下来对圣人表示敬意的。第五幕仅仅是对第六幕的引入，可怕的衮波玛宁(Gonbo Ma-Ning)带着14个奴隶魔鬼来到，跳一支纪念古如(大师)的舞蹈。第七幕和第八幕与前一幕都很相似，仍然是更加恐怖的普尔巴到来，跟着一个长有鸟脸的看门人，以及别的一些模样奇怪的魔鬼；但当这两支舞蹈继续进行中，那位大巫师在被迫进入林噶(Ling-ga)时被抓住了，这些魔鬼在过去的几年中不遵守对圣人的诺言，竭力破坏圣人的宗教信仰，在第九幕和第十幕戏中，"牡鹿"切断并吃了林噶，把他分成几部分送给普尔巴及其随从。我不明白为什么这种责任被派给一只牡鹿。最后一幕戏中牺牲的"多尔玛"和恶魔精灵迷乱过的"多尔玛"都被带到河边，在无数的"鼓声"中焚烧。

剧中人物

(按字母顺序排列)

ADSARA(阿扎拉)：2名，衮波玛宁的魔鬼奴隶。他们戴着一顶上面插有经幡标记的木制头盔，穿着一件短袍。

AGBA(阿格巴)：大巫师，戴着一顶插有孔雀毛扇子的黑帽子；穿着华丽的绣花长袍；右手拿着普尔卜(purbu)，左手拿着头盖骨做成的杯子；院子里扎着很特殊的帐篷，供他不时从招魂术的活动中退回去时休息片刻。另外两个阿格巴(Agba)陪伴着贡波。祥纳格(Zhanag)(*q. v.*)也是Agba。所有的Agba都拿着普尔卜和头

盖骨做的杯子。

BADSI(巴兹):2名,牧牛者和他的妻子,以及他们的牛:男人拿着一根弹弓,女人拿着一个牛奶桶。

BAMO(巴莫):5名,也叫噶度玛(GADROMA),从天上来的女神,巴斡(Bawo)的配偶,最漂亮的美女:穿着杰瓦仁噶(Jelwa Rignga),拿着鼓;角色由几个小男孩扮演。

BAWO(巴斡):5名,汉语里叫"chun-tzu",是从天上下来的英雄精灵。

DRAJE(达杰):10名,普尔巴的魔鬼奴隶,戴着鸟及其它动物的面具:手持斧子和剑。

DRASHIDSEJE(扎西泽杰):八张面具代表八种很显赫的祭品,即:镜子、结石、牛奶凝块、达尔巴(Darba)草、可可豆、贝壳、朱砂和芝麻。(保罗告诉我结石是一块石头,或有卵石花纹的凝固物,通常在牛或人的脑袋和胃里发现;朱砂,字典中定义为红色的铅,它是一种橘红色的颜料。)扎西泽杰通常戴着动物的面具,由哈尚领进来,但这次演出,他们没有出场。

DU-DSEN(度真):2名,玛宁(Ma-Ning)的魔鬼奴隶:武装着箭,戴着红色的金属外套和猴子面具;或许,他是一个失意喇嘛的幽灵。

DU-MO(度莫):2名,魔鬼的妻子,陪伴玛宁:留着黑色长发,穿着黑色长袍。

DURDAG(度尔达格):4名,墓地盗尸者:穿着"紧身衣",装扮成红色地面上的白色骨头架;或许,也是代表清道夫,这样暗杀后,再清理走朗达玛(Langdarma)国王的尸体。

GARBA(噶尔巴):8名,从莲花生在西南方向的天堂象多贝里(Zhangdobelri)来的精灵:穿着杰瓦仁噶,带着达马如和铃;围裙,脖子,手腕上都装饰有人头骨和骨头。

GELONG(格隆):2名,玛宁的奴隶:穿着喇嘛衣服,戴着平顶

金帽。

GING(艮):8名,从象多贝里来的精灵:带着鼓。

GOMA(果马):4名,普尔巴看门人的奴隶,带着鸟面具:拿着普尔卜和头盖骨。

GURUTSENGJE(古如真杰):8名,由马哈古如莲花生假装的八种形态,其中六种都很"温和",长着人的脸,另外两种是"恶性":后者占用了每一排最后的位子,我们叫他们称之为"角落里的人",在他与苯教的战斗中,他代表古如:他们都戴着猪面具,由猪儿子陪着。

HASHANG(哈尚):大师(Jintag),头大、腹部大,是一位来自中国的"牧师",由两个小男孩陪着;形象设计上为"礼物的分配者。"他没有出现。

JEBA(杰巴):2名,俗人的精灵,玛宁的仆人:戴着插有经幡的帽子,拿着剑。

JELJIN(杰尔金):2名,两位天王之一:拿着一根比旺(bi-wang,一种五弦琴,banjo);可能是印度神因陀罗(木星,Jupiter)。

Ma-Ning(玛宁):宁玛派的大衮波(魔主):他的面具上是蛇,他是人类心灵的玫瑰园。

PEDMA SAMBHAVA(莲花生):来自象多贝里[4]天国的古如仁波且:拿着金扇子;以"活雕像"的姿势坐在古如真(Gurutsen)中排;右手举着卡他木(katam),左手拿着头盖骨作成的杯子,杯子里盛着则布母(tsebum)。

PURBA(普尔巴):宁玛派的"意达姆"(Yidam,魔鬼王),名为多杰雪努(DorjeShonu)。

SAINTS(圣者):14名,戴着猪面具,普尔巴仆人:右手是普尔卜,左手是头盖骨做的杯子。

SHENBA(深巴):2名,残忍的杀人魔,玛宁的仆人:他们都赤

着双腿，戴着红色的晚礼帽，穿着"短裤"。

SOGJU(索格居)：10人，普尔巴戴着鸟面具的仆人。

TROJU(卓居)：10名，拿着竹枝在院子外爬行的魔鬼。

TSANGBA(藏巴)：两位天王之一；有四张脸；可能是印度神梵天。

ZHANAG(扎纳格)：16名，"黑色帽子"：拿着普尔卜和头盖骨。

ZHIDAG(悉达)：山中的魔鬼精灵：看不见。

除以上这些，还有普尔巴喜欢的一些仆人，乌鸦(Crow)和猫头鹰(Owl)、鹿(Deer)和牦牛(Yak)，以及狼，他们各自都拿着普尔卜和头盖骨；很重要的是拿着一把剑和托卓木(to-trom)的牡鹿(Stag)。

演出道具

BUMBA(哺母巴)——降生仪式用的壶，通常用黄铜做成；用有喷管的金属镜子、孔雀毛或库沙草(例如，从圣湖里长出来的草)作为阻碍物；被用来为莲花生洗礼净化。

DAMARU(达马如)大——小手鼓，用两块反向的头盖骨作成，像鸡蛋杯，通常用人皮盖着；有时用木头做成，蒙着蛇皮；头盖骨应该是那些不小于七岁、又不大于10岁的男孩和女孩的(代表Bawo和Bamo)；有缨带装饰的长旗，在手中转动时会发出声音，用短绳末端的木头节子敲击时，也会发出声音，短绳子通常绑在手鼓的腰部和副翼上；常用来吸引天神的注意，尤其是在洗礼中"给予力量"时，等等。

DROMA(朵玛)——(1)由生面团作成，上面撑着黑伞，顶上是头盖骨；用肠子缠住；跳舞前的7天期间，喇嘛们用咒符唤醒普尔巴，用魔鬼的精神灌注进去；(2)三个"多尔玛"，分别代表男人、女人和喇嘛，它们作为人民的代替品献祭给当地的邪恶精灵。

JELWA RIGNGA(杰瓦仁噶)——五个吉纳(Jinas)或是天上

佛(头上戴着噶巴巴莫Garba Bamo做的皇冠)。

KATAM(卡他木)——小三叉,上面装饰着三个男人的头;拿在古如的右手里。

LING-GA(林噶)——用泥巴或糌粑制成的男人仰卧像,双脚捆住,双手放在头上,大约有1.5英尺;被牡鹿切断吃了,剩余的最后被扔到了四个方向。

MELONG(梅隆):——哺母巴(Bumba)上面铜或银制的镜子;净化时,用来吸收莲花生的影子。

PURBU(普尔卜):——木制的霹雳剑,常用来刺伤魔鬼;有三个边,剑柄是一个金刚杵,顶在三个魔鬼头上,顶端有小马的头,代表塔木定(Tamdin);阿格巴和普尔巴的随从们使用。

TO-TROM(托卓木)——头盖骨作成的木棍,一个顶着头盖骨的金刚杵(thunderbolt),牡鹿拿着一把武器。

TSEBUM(则布母)——生活花瓶,用黄铜和银子作成;控制着生活中之神无量寿佛(Aparmit),他被雕刻在盖子上,他前面是一个马头,代表守护神塔木定;花瓶周围是一个玫瑰花坛,生活的药丸;由莲花生拿着,作为他为西藏引进册旺(tse-wang)和生命力量的象征。

用这些具体术语来解释,戏剧表演就变得简单了。

我们听说表演会在8点到9点之间的某处召开,但习惯了东方传统的特点,我们9点之后的某时才赶到。不过,什么也没有发生,直到10点后的某时,许多没有被分派角色的喇嘛们列队走出寺院,站在莲花生画像前供奉祭品,通过洗礼来为莲花生净身。莲花生慈悲地来到人间后,圣人冒险与魔鬼的邪恶进行斗争;这种机会被一位喇嘛阻止了,他在镜子或梅隆里看见了自己的影像,并在上面倒了一点藏红色的水。然后,僧侣来到院子的左边,也就是圣人莲花生的左边,我们的右边。他们成排站在那里,一连两天都保持着一份不变的喧哗——吹那些大大小小的喇叭和羊角、打鼓、敲铙钹,

几乎没有任何停顿。所有的鼓里，最独特的是那些广为大家所知的拉噶(lag-nga)，一种绿色的鼓，放在几根短的架子上，用一根镰刀形状的棍子末端的节敲打。那些喇叭都超过十英尺长，使用时需要两个男人。

现在，场景和道具都布置好了，表演开始了。

第一幕

10个戴卓居面具的演员走出寺院，表演了一场很慢的舞蹈，用竹枝打扫邪恶精灵的院子，把这些邪恶灵魂赶出去。这件事做完后，第一批天上的来访者噶尔巴(Garba)，只有6位出现，他们跳着纪念圣人莲花生的舞蹈，唱着纪念圣人的赞美诗。这不是通常字面意义上的舞蹈，而是短时间内的一种姿势。由于喇嘛的管弦乐队声的影响，人们听不见任何歌唱的声音。噶尔巴后面跟着八个艮(Ging)，他们进行着一种相似的表演。舞蹈结束时，噶尔巴返回去请莲花生上场。

第二幕

进来8个古如真，和他们一起进来的是古如的一种真实形态。当大家都背对着画像坐下时，古如坐在了中间的座位，准备接受大家的顶礼。表示顶礼的第一幕通常由哈尚来表演，他带着两个孩子走进来，作为礼物的分配者，领着一群戴面具的人，这几个面具人代表八种很显赫的祭品。自然，这些人站着，不过，人们给了哈尚一个座位。由于哈尚和扎西泽杰没有出现，表演就被剪切的非常之短。献礼按照一种修改过的模式进行，由藏巴和杰尔金在下一幕表演的尾声赠送；其间，古如真依旧坐着，等待接受下一步的顶礼。

第三幕

从天上来的5位巴斡没有出现。按表演程序，他们应该用一种对圣人表示敬意的舞蹈来开始这一幕，不过，他们的配偶巴莫走了进来，按顺序进行表演。无论怎么说，这群人的主角是牧牛者及其

妻子，他们在这出戏中出现，就像是在家中的一个圆圈内进行旅行的小丑一般可笑。他们用一种笨拙的、田园式的方法，为古如真献上牛奶，又环顾四周等待人们欢呼。他们在好几个情节中都出现在舞台上，事实上，他们甚至一直待到单纯的观众对他们失去了兴趣。巴莫舞蹈快结束时，藏巴王（King Tsangba）和他来自天国的同事杰尔金王（King Jeljin）走了进来，他们是印度神梵天和因陀罗，他们为感谢莲花圣人的出现，献给他一幅描绘着八种珍贵祭品的图画。

第四幕

现在，为表示对这种敬意的重视，每个古如真都按顺序站了起来，用一种很威严的模样跳舞。中心人物没有跳；他仍然坐着，直视前方，他的右手举着卡他木。他的面具呈现出一种格外幸福的表情，不是说愚昧，不过，表演中，他从没移动过他的手或头，甚至连半英寸都没有，无疑，他感觉很骄傲，就像最后解放时，他和别的八个人一起返回寺院，喇嘛乐队的狂热在急剧增加。第三次和最后一次噶尔巴进来时跳了舞，不过，因为管弦乐队的声音太大，人们听不见那些为感谢莲花的出席而吟唱的赞美诗。

第五幕

两个深巴走进来，在院子里踱步，吹着小喇叭，并宣布衮波玛宁对付男女魔鬼的方法。

第六幕

宁玛教的衮波玛宁走了进来，带着14个仆人，都是成队的，即：度真、阿扎拉（Adsaras）、度莫、格隆、阿格巴、杰巴和深巴。所有这些人都是魔鬼，他们的工作是保护莲花圣人传来的信仰，他们来跳舞就是为了纪念莲花圣人的荣誉。这是真正的第一支魔鬼舞蹈；舞蹈结束时，时间继续，所谓的停止是指第一天活动的结束。

第二天，我们又都聚在院子里，我们发现古如的画像已经被移走了。院子中间是一根很高的桅杆，上面挂着意达姆、觉炯、衮波的

黑色经幡，有些是方的，有些是三角形的；但由于当地有强风吹，所有旗子通常都用五种颜色——红的、黄的、白色的、蓝色的和绿色的缎带做得非常结实。和我们的五朔节花柱（May-pole）一样，桅杆最初有生殖器崇拜的意思。桅杆前面是一个供桌，桌上摆放着"多尔玛"，在和邪恶精神抗争之前，喇嘛们已经准备了好几个星期，供桌下面是另外三个"多尔玛"，分别代表男人、女人和喇嘛。桅杆远处树立着一个林噶。院子里，为阿格巴扎了一个特殊的帐篷，他是大巫师，扎这个帐篷是为了防止他的好衣服落上灰尘，因为他太忙，几乎不能进入寺院，加上用来跳舞的衣服价值昂贵，保存在喇嘛庙里就是为了每年一次的这个节日。

第二天是阿格巴繁忙的日子，我们在等待演员就位时，他从自己的帐篷里走了出来，表演了一出很有品位的舞蹈。

第七幕

这一幕是为普尔巴的出场做的铺垫，普尔巴是宁玛教派的主要守护神，一个更有力量的人物，甚至比玛宁更有力量，玛宁是他的魔主之一。

首先，舞台上来了四具骨骼，度尔达格（Durdag），他们的白色骨骼都站在一场红地上。他们是墓场的盗尸者，跳环行舞，在各种从没被寄予希望的地方找到魔鬼，他们在追击中通常精力充沛。

接着上场的是16个阿格巴，男巫师或男魔术师，在侦察魔鬼时，凡人看不到，他们都很机灵，一般因为"黑色帽子"（Zhanag）而为人熟知，这些特征可以从他们明朗的头盖骨颜色上看出来。他们表演舞蹈时，有两个喇嘛从寺院里走出来，其中一个拿着银碗，给每个黑帽子一个碗。另一个拿着银茶罐，罐里装满啤酒或茶。院子一边的喇嘛们已经恢复活力，他们敲打着大鼓，吹着喇叭；黑色帽子站在高处拿着碗，呼唤悉达来接受贡品（serchem）。因为后者仍然看不见，黑色帽子就把贡品扔到空中，把碗还给喇嘛。然后，他们结束舞蹈，开始休息。

于是，进来两个普尔巴的宠物，由一个小男孩领着。他们分别带着鹿面具和牦牛面具，这两只动物表演了一支舞蹈。

再往下进来的是普尔巴的看门人，四个戴着鸟面具的角色，他们也跳舞；最后，普尔巴的特别看门人——乌鸦和猫头鹰也开始跳舞。

最后要提到的是八个角色，他们像黑色帽子一样，都带着刺伤魔鬼的普尔卜。末了，大巫师上场了，他的手指头和大拇指都放在嘴里，用口哨来呼唤魔鬼。

第八幕

普尔巴（多杰雪努，Dorje Shonu）上场了，身边跟随6个看门人、14个圣者（绝大多数带着猪面具）、牦牛、小鹿、宠物狼，以及总数23个的仆人，这些角色手中都拿着一个普尔卜。普尔巴很感谢莲花圣人的出现，并恳求来年继续帮助。所有人都加入进来跳舞。

一个男人抬来一张矮桌子，他把桌子放在桅杆后面，桅杆上挂着林噶，桅杆前面是一块兽皮地毯。大巫师吹着口哨让那些拒不服从、充满敌意的精灵们进入林噶。

第九幕

牡鹿进来，手里拿着托卓木。他慢慢地接近林噶，把托卓木平放在兽皮上，抓起一把剑。他在空气中磨快了自己的剑，接着跳了一支很长很慢的舞蹈。最后，他返回去，坐在那张兽皮上，用很大的热情切断了林噶，并作为一种嗜好吃了他的肉、喝了他的血，最后，又把碎片扔到了四个方面。毫无疑问，这是食人魔口中牺牲者的一点纪念物，莲花圣人把苯教赶了出来或者是战胜了他，而这种食人魔又被送到苯教魔鬼那里。每一年，都会有恶魔精灵出现；比较驯顺的就和信仰守护神们联合在一起，而那些顽固的、反抗的或是用林噶切断，或是跟“多尔玛”一起焚烧掉。牡鹿结束他的表演，就在兽皮地毯上打滚，沉醉在血液舔食的幸福中。

第十幕

普尔巴和他的23个仆人一起再次上场，他们开始跳一支舞，并在跳舞过程中，从喇嘛处得到林噶的一点剩余物，他们拿在手里，也扔向四方，表示急于伤害古如信仰的恶魔精灵们已经被扔给魔鬼。

这是最后一出有喇嘛在场的戏，礼物已经拿了进来，放在桅杆脚下。由于政府官员的缺席，场地上的礼物只有非常小的一堆。然而，英国领事馆送来了20个装有茶砖的包裹，地方官员也送来了15个，而且当地的各个衙门也送来94个卡达斯(kadas)或是仪式用的领带(丝巾)。从被送来的卡达斯数量，人们能够或多或少地较为准确地估计出参与表演的喇嘛数量。

第十一幕

16个黑色帽子领着一群喇嘛和旁观者，卸下所有的“多尔玛”，其中两个是给恶魔精灵的，另外3个是喇嘛和俗人的替身，他们带着“多尔玛”来到河边的一个草屋。喇嘛们念咒语，吹喇叭，大巫师首领还向草屋扔了3块石头，射了3支箭，草屋就开始着火。接着在巫师的口哨和喇嘛们的鼓声中，“多尔玛”走进了当地恶魔幽灵的烟雾里。像切断林噶一样，焚烧“多尔玛”看起来似乎是佛教前人类牺牲者的遗迹。

笔注：上面是对红教或未改革教派表演的舞蹈的描述，这种教派的信仰从圣人莲花生那儿直接传下来的，他是8世纪喇嘛教的创始人。这种舞蹈始终没能准确地描述过；传统变化总是间歇性地重现。格鲁教派或黄教——已经取得了藏传佛教的统治地位，有一种非常相似的舞蹈，通常安排在第6个月的第28天(1924年7月29日)，是杰尔金·多杰殊格丹(Jelje Dorje Shugden)和波旦战神(Daldan Lhamo)的节日。殊格丹(Shugden)原是一个很博学的喇嘛，他惹怒了西藏政府，被判刑扔进了河里；他愤怒的灵魂得到了一位杰波的安抚，现在他成为格鲁派和萨迦派尊敬的人物，也是最伟大的护法神(觉炯)之一。波旦战神是最可怕的马格若玛，她是一位女神，

人们猜想她是维多利亚女王的转世。舞蹈持续了两天，不同于其他的是，舞蹈中所有的演员都代表着真正的魔鬼，舞蹈在折多附近的木雅地方的一个喇嘛庙里举行。几天的“栅栏外”旅程，但虽然不能亲自加入进去，我也成功地从筹备表演的格鲁派喇嘛那里获得了下面的细节。

第一天在院子里展示了宗喀巴的一幅图像，听说了“大鼻子男人”福音的喇嘛显然是公元1400年左右，从欧美国家来的一个传教士，他再组织创办了噶当派，并且带来黄教发展的优势。他并不总是不变的宗喀巴，从而总是被格鲁派崇拜；有时，他还是绛巴佛（弥勒菩萨），未来佛。关于圣人莲花生，格鲁派舞蹈中只讲述了一点点。

就像在别的舞蹈中，初始仪式包括四个戴着面具，穿着印度服装的阿扎拉来打扫魔鬼的院子。

接下来进来几个殊德根（Shudgen）仆人。两个度莫（黑脸的女魔，穿衣服，留黑长发），拿着剑走进来，他们已经很成功地搜捕了魔鬼，而且，他们带来了魔鬼的肺和手，作为献给殊格丹的祭品；两个黑帽子，拿着普尔卜和头盖骨做的杯子，给殊格丹提供茶水。另外是两个带着老虎面具的仆人，分别拿着剑和长矛，还有两个果马（Goma）——猫头鹰和乌鸦、两个噶茹达（Garuda）或凤凰，它们是神性较小的种群，手中拿着剑和头盖骨；两个杰波，愤怒的灵魂，已经被驯服；两个兹马拉（Dsimara）拿着伞和长矛。接着殊格丹出现了，拿着人的肺和心脏，带着4个仆人，都装备着剑和锤子。所有的人都在一起跳舞，殊格丹也加入了进来，在鼓、铙钹、喇叭声的陪伴中，一位喇嘛正在朗读殊格丹的仪轨经（Gangso）或圣书。

接着，仆人们成队走出，离开殊格丹和他的4个仆人来欢迎波旦战神，这个人带着托卓木和盛满血的头盖骨走进来，由5个拉嫫陪着。她不是一个并不引人注意而可怕的人物，她带着孔雀毛，唯一的弱点是她性别的脆弱。还有12个来自“雪山”的拉嫫，或许，她

们的性别再次被背叛，所有的拉嫫接受了喇嘛的茶。除波旦女神(Baldan Lhamo)及其5位仆人外，全都推出场外。

第一天以7个衮波的舞蹈结束。

第二天，院子里通过已经描述的同样的方式，挤满了护法桅杆(Chojong-mast)、“多尔玛”、林噶。为了给邪恶的幽灵们准备“多尔玛”，喇嘛们祈求当金觉杰(Damjen Chojel)的帮助准备了七天时间。

格鲁派的大护法神，以及当金觉杰及其配偶、4个仆人和8个阿扎拉一起上场了。跳完舞后，一个喇嘛开始朗诵当金觉杰的冈索(经文)。

接着，当金把魔鬼推进林噶，大巫师吹着口哨处理多杰扎格，一个喇嘛通过摇动一面黑色经幡的方式来帮助巫师吸引魔鬼。当这个仪式圆满结束时，他们就都离开舞台，而牡鹿进来切断了林噶。

黑色帽子离开时，喇嘛们击着铙钹和敲着鼓点表演了一支舞蹈。舞蹈结束后，黑色帽子再一次加入到他们中间，人们帮助拽出“多尔玛”，把它们投入火焰之中。

注　释

〔1〕智慧保罗是这个牧牛人故事的权威发言人。这就是“灾难”的自然意义。参阅本书第14章。

〔2〕哈尚常被等同于弥勒菩萨的最后一次化身——参阅 *Wadd.*，第378页。也被等同于那位中国“牧师”，即被莲花生大师驱逐出藏的和尚。——同上，第31和534页。

〔3〕八种显赫祭品最初由梵天(Brahma)、因陀罗(Indra)以及其他诸神供奉给佛陀，由佛院祈祷。——参阅 *Wadd.*，第393页。

〔4〕这里原文的写法是Zangdobelri，不同于上文的Zhangdobelri。—译者注

台克满1917－1919年在昌都和绒坝岔的活动

[英]阿拉斯太尔·兰姆　著
胡　岩　译

1917年底同时发生的三件事，极大地改变了中藏边界的平衡关系。首先，对于任何一个可以了解世界舆论的人来说，到了11月下旬，俄国的确十分明显地在发生着某些极富戏剧性的变化。印度的英国官员，中国的英国外交官，无疑还有许多中国全国的和省一级的政治领导人，不必依靠那些字斟句酌的档案或过于专门的备忘录，就可以评价这一事实。作为制约汉藏关系的方程式以及英国对其态度的一个因素，俄国的作用毫无疑问已经发生了重大变化。或许，其作用现在已经可以被忽视了。

第二，沿着实际上的中藏边界，双方军队的武装冲突再度加剧（这种冲突从未完全停止过）。这样一条中藏边界是在1912年形成的。现在的危机点是在类乌齐地区，亦即昌都西北大约40英里处。[1]类乌齐位于湄公河的一条支流扎曲河畔。扎曲在昌都以南汇入主河湄公河（按即澜沧江）。昌都有一座寺院，还有彭日升将军指挥的中国守军的一个前哨阵地。昌都的西边和北边（在江达的旁

边。对于1914年西姆拉谈判的失败，江达起了很大的作用）是噶伦喇嘛的军队与帮助他的康区的藏民部落。

第三，1917年底，埃里克·台克满承担了在康定接替O.R.科尔斯作为英国观察员的任务。[2]台克满于9月接到任命，但他迟至10月或11月才到达他新的任所。

当俄国的因素由明显而变得隐秘，其意义成为一个有争议的问题时，没有人对于台克满到来的重要性表示怀疑。台克满所出任的职务，是英国驻华领事馆中最为模糊不清的职务之一。今天，人们会说他出任此职是坐了“直升飞机”，是越级提升的。他当时33岁，在北京英国驻华公使馆的档案室，已经颇有阅历。他很有可能还参与了1916年9月英国就西藏问题致中国备忘录的起草工作。在恰于中国辛亥革命之后出现的甘肃-青海的藏区边境，台克满也有亲身的经历。他此去康定，当然要做比仅仅是观察和报告更多的工作。[3]他发自康定注明为1917年12月31日的一封最早的电报，确实包含了对发展中的形势所作的认真分析，并提出了一些具体的建议。这些分析和建议涉及如何在自治的西藏和中国的四川之间达到一条期望中的稳固边界。无论是金还是科尔斯均未曾被要求提出这些建议。台克满曾特意告诉朱尔典，他的这些建议是“私下调查的结果”，“我的目的仅仅是要把自己当时在当地的意见和评论记录下来，以备在将来的某种场合，这样一份文字会对你有用”。他当时还向朱尔典保证，“在进行这些调查时，我当然从未向任何人泄漏我正在研究过去的、现存的或未来的边界问题。”

这些话，使得人们对后来数月中台克满插手汉藏关系的全部活动产生疑问。他是否从一开始就是自行其是，这一点是值得怀疑的。他的电报一直支持他在1918年11月25日的最后解释，认为他作为“当事人”，根据自己的意见和自己作出的决定所采取的行动是有道理的。这一论点，在英国与西藏关系和涉及西藏问题的历史

中，已经不只一次地出现过。[4]而朱尔典在那段时期也是接二连三地给台克满写信、拍电报，实际上是指示他停止他正在做的一切，返回北京。但所有这些，难道不恰恰在事实上产生了今天我们可以称之为“否定性”的作用吗？

我们将永远无法确切地回答这一问题。考虑到台克满的身份和他在此前卷入西藏问题的可能，笔者倾向于认为，朱尔典很可能私下告诉台克满去寻找他觉得可行的方案，但要时刻记住，北京公使馆一定不要被直接卷入相关的外交活动中，无论它们是由外交部、印度事务部，还是由印度政府授权进行的。如果台克满能将此事处理得令人满意，那很好。但是如果事情并非如此，弄到可能使英国的政策遇到困难的地步，那么，台克满就必须接受其使命得不到承认的事实。无论如何，这一能够自圆其说的假设解释了台克满演的这幕戏的许多情节及其结尾。否则，这一幕戏就有点令人捉摸不透了。[5]

当台克满在1907年晚些时候抵达康定（或打箭炉Dartsendo）时，他见到的是一个有大约1万居民、人口相当集中的城镇。它位于大渡河（Tung River）的一条支流所流经的深深的河谷中。居民住得很拥挤，一半是汉人，一半是藏人。藏人中的许多人忠于查拉国的统治者。他是当地的土司或首领（在当时往往被外国人唤作查拉“王”）。他在城边的住所，是当地的主要景观之一。[6]那时康定政治社会的其他主要人物是英国领事馆的观察员金、科尔斯和后来的台克满，以及中国的边境委员。一度由赵尔丰出任的过去清代封疆大吏的职位，已被民国的官员所取代。赵尔丰曾象征着中国政府在四川这一地区的一般说来松弛而不稳固的权力。现在，这一地区实际上是自治的，经受着云南派系和四川派系的军事和政治的冲突。台克满到达康定时，像我们已经见到的那样，尹昌衡早已被迫离开了他的职位。于是这一职位也就被取消了。昌都驻军司令彭日升曾

争夺过这个职位。然而，它不久就落入了湖南人陈遐龄手中。陈遐龄曾在日本学习军事。尽管从赵尔丰时代起就一直参与边务，他还是设法不被卷入滇系与川系之间的争斗中。自1916年以来，他们的争斗已把四川拖入战乱。陈遐龄是当时唯一的代理边境委员，而彭日升则并未放弃有朝一日在中国的这个遥远的地区，政治权力的平衡局面一旦再次发生变化，便由他获取这个职位的希望。

康定社会的另一引人注意之处，是那里的几个欧洲传教士，法国的天主教徒以及欧美的各种新教徒。在扩展到藏东和向南抵达云南最北端的传教区网中，康定也是中心。传教士中的一些人对藏东的问题颇有了解。[7]由于他们倾向于从中国人的社区中，而不是从坚定信仰佛教的藏人中寻找更多的信徒，此外，更由于他们在那里的存在本身，乃至他们的生存，都一般地仰赖中国与列强的条约关系，因此，他们经常被认为是亲中国的。台克满很快就在巴塘发现了一个上述类型的传教士，他是一个名叫谢尔顿的美国人，一个多少有些令人讨厌的家伙。[8]但他们仍然代表着至关重要的情报来源。康定刚好位于藏区世界的边缘。那时(及以后)的所有旅行者都觉得下述事实令人惊讶：从成都往西的路途中，藏人极少。但一过康定，藏人的数量一下就多起来了。[9]尽管从未有人真的怀疑过康定在中国四川省的范围内，但是很清楚，它是一个民族边界上的城镇。这条边界的一侧是汉人，另一侧则以藏人为主。此外，它作为一条商业边界，在经济上也颇为重要。川藏之间重要的茶叶贸易就是通过这条边界进行的。西藏所需的大宗中国丝绸也经由这里运入西藏。商人和那些肩扛令人难以置信的货物的脚夫们由此西行前往西藏的市场，然后带回他们赚的钱，或者西藏的羊毛、牦牛尾、麝香、羚羊角以及其他类似的货物，返回中国交易。[10]康定市场无疑是一个绝好的监听哨。在这里可以搜集到来自更西边的西藏的任何消息。

通过查拉“王”，中国在康定的地方行政机构以及边境专员的办公室（台克满一直享有善于同一个又一个的中国官员打交道的名声，他的汉语知识当然也不错），还有各种类型的传教士，集市传来的流言蜚语，街谈巷议，利用所有这些消息来源，台克满在1917年12月底为解决西藏问题起草了一份计划。他认为，理想的结果是说服中国人和藏人接受这条目前由双方实际控制的边界。它自1913年以来就一直是事实上的边界。台克满指出：

双方都因当前无法令人满意的状况而精疲力尽。由于藏人的力量弱得多，并且他们目前的自治或许还有赖于中国内地纷争的继续，藏人的处境也就更危险。尽管中国人至少不会情愿放弃萨尔温江作为边界，而藏人也同样不愿放弃金沙江-湄公河分水岭边界和昌都，但看来他们无疑会情愿接受现存边界作为一个明智的妥协方案。

沿着向北延伸的汉藏边界，一侧是拉萨控制的地区，另一侧是中国控制的青海，那里也有麻烦。但是台克满认为，把三十九族与江达分隔开的方案或许能在实际上解决问题。另一个难题，是在昌都西北的恩达和类乌齐中国人设立的前哨。台克满起初认为，中国人会从这些地方撤回昌都，而昌都就将成为中国边境的前沿以及边境的中国主要军事力量的基地。[11]正是在上述恩达和类乌齐这两个前哨，形势的发展在1917年下半年导致了原来停战协定的破裂。我们不知道，当台克满向朱尔典提出他的建议的时候，他是否确切了解正在发生的一切。但似乎很有可能他对局势有相当清醒的估计。新的情况很快即由噶伦喇嘛通过拉萨和江孜通知了印度政府，印度的反应之一是作出一项决定，并非常迅速地又向藏人供应了50万发0.303英寸口径的子弹。[12]

边境的和平局面究竟是怎样在1917年下半年崩溃的，其过程远非十分清楚。台克满公开的说法，与后来路易斯·金提供的材料

并不完全吻合。他力图证明，是汉人破坏了停火，而金则认为，整个说来，藏人至少同汉人一样有过错。1919年底到1920年初，金曾花费了大量时间和精力去考察战斗如何开始的细节，但无论他的亦或台克满的材料都不是完全可信的。这里，我试图对他们二人的叙述作一综合。[13]

下面基本上像是事情的全部经过。1917年夏，大约是8月下旬，昌都司令彭日升将军手下的一支中国军队前往莫拉格卡(Mora-Geka)的乡间。莫拉格卡所在的叶曲(Yeh)河谷位于类乌齐西北大约16英里。这支中国军队前往莫拉格卡是为了割草作饲料。在那里，他们遇到了几名藏军士兵。双方发生了争执，藏军士兵认为他们无权在该地割草。[14]这支中国军队的长官余(金海)上尉捉住了藏军士兵，将他们押到类乌齐的中国哨所，而后就像没发生任何事一样继续割草。数日后，当地的藏军长官派了一支军队去进攻割草的中国军人的营地，并救那两个藏军俘虏。当时他并不清楚俘虏已经被关押在类乌齐了。中国军人经过战斗逃离了自己的营地。那不过是一个牧人的小草屋，四周围以畜栏，系方圆数英里之内唯一的建筑。在藏人的追赶下，中国军人逃到类乌齐。当地藏军长官要求一位在类乌齐的汉人高级官员交出两名藏人俘虏。那位高级官员姓张，是一名上校。他拒绝了藏人的要求，坚持把此事上报昌都的彭日升将军。

彭日升不仅仅是虚声恫吓。在他身边一个民族主义情绪更为强烈的上校的怂恿下，他决定把此事闹大。首先，他拒不理睬藏人关于交还两名被押士兵的要求。在这一要求重复了多次之后，噶伦喇嘛亲自给彭日升写了封信。这时，彭日升以极具有侮辱性的方式答复噶伦喇嘛。金写道，“他采取了令人吃惊而又难以启齿的做法，寄去了一个装满牛粪的信封”；同时，下令把那两名藏人转押到昌都。得知这个消息后，噶伦喇嘛的人曾进攻类乌齐，好救出他们的

同伙，他们被击退了。[15]那两名已被关押在昌都的藏人后来被处决了。他们的首级被砍下来送回类乌齐，并被高悬示众。

彭将军在把事情闹到这一步之后，还想看看他能否进一步利用这次不断升级的危机。正觊觎川边镇抚使职位的彭日升，希望借此而加强他的竞争力。他写信给噶伦喇嘛说，西藏过去是中国的藩属，所以，他现在打算进军拉萨，重建旧日的关系。他还命令噶伦喇嘛予以一切帮助。但这封信似乎是在1918年1月初，也就是割草事件发生之初的四个多月后寄出的。[16]随之而来的，并非汉人的新的推进，倒是藏人对类乌齐和附近恩达的中国阵地的胜利的进攻。进攻期间，噶伦喇嘛的军队设法缴获了三四门大炮。[17]

据金所说，也许正是那位挑起了这场不断升级的危机的上校告诉彭将军，康区的藏人不愿仍处于拉萨的控制下。如果他们确信有把握得到汉人的帮助，他们便会起来反抗噶伦喇嘛。彭将军真的相信了，结果却不是这样。藏人这一次的攻势出人意料，不久彭将军就发现他被围困在昌都了。昌都实际上并无城堡，其地理位置极有利于进攻的一方，藏军的力量又因在类乌齐缴获的大炮而极大地加强了。尽管彭将军自己坚持要抵抗，他手下还是有许多人主张经过谈判后向噶伦喇嘛投降。实际上，他在部下决定投降之前，坚持了大约两个月。那位曾给了他的将军如此糟糕建议的火爆脾气的上校投澜沧江自杀了。彭将军自己则做了噶伦喇嘛的阶下囚。[18]

这时已到了1918年4月底，昌都失落之后，在藏人和康定之间就再也没有汉人的据点了。噶伦喇嘛的先头部队经过数日的进军后，发觉他们已前进得太远而不得不退回巴塘(该地仍在汉人手中)以西至甘孜西北的雅砻江西岸一线。[19]这样噶伦喇嘛就不仅获得了类乌齐地区的昌都，察雅和芒康，而且还占据了德格以及显然是大部分的新龙。达赖喇嘛要他推进到康定，从而乘机将种族的

西藏的一大部分(伦钦夏扎在西姆拉会议初期曾声称它属于西藏)置于拉萨的控制之下。但是噶伦喇嘛很了解自己的实力和现实。

藏人像在1912—1913年危机期间一样,将那些囚犯们经由英属印度遣返回国。彭将军也同样了解现实。他决定不同其他被藏人俘虏的人们一同返回中国,而是在藏人的统治下(与他的藏族妻子一起)过流放生活。钟颖1913年在西藏完蛋后落得怎样的下场,彭日升是知道的。[20]卷入这一事件的所有各方,包括英国人,最后都了解了这样一个现实:如果没有那些相当新式的李-恩菲尔德步枪(如果藏人仍然使用他们1904年竭力阻止荣赫鹏进军拉萨时所用的那种旧式的前膛枪)和印度政府供应的弹药,那么,噶伦喇嘛的军队想要获胜几乎是不可能的。中国人无法不得出这样的结论:噶伦喇嘛在某种意义上是执行英国政策的代理人。就为这个原因,北京的英国公使馆在与中国人打交道时,也不会忽视边境局势的发展。[21]

到1918年1月中旬时,不仅对康定的台克满,而且对北京的朱尔典和印度政府来说,边境局势的严峻也变得明显了。在英国人看来,从这时起对事件的叙述有几分扑朔迷离。台克满处于北京英国公使馆的直接领导之下。但是从1918年3月起,他通过藏人与印度的联系,比他同自己北京的上司间的联系更为密切。此外,正是从此时起,台克满所处位置的暧昧不明开始笼罩着有关的纪录。此事我们已经提到过了。最后,印度政府对于这场危机的态度及其有关这场危机的情报,并不总是与在北京的朱尔典相同。为了叙述得清楚,也许最方便的就是分别谈论每一件事,而不是按单一的年代顺序进行探讨。这里我们将首先介绍台克满在边境的活动,然后再谈论北京、印度和伦敦的英国观察家们所了解的台克满外交活动的含义。

在1918年初的那几个月,边境委员陈遐龄不在康定,在西昌

(宁远)地区靠近云南边境的安宁河上游,他正与其潜在的对手张武岚(Chang Wu-lan之音译)将军进行一场私人战争。该地位于康定西南直线距离将近200英里处,距巴塘至少有一个月的路程。巴塘当时是最近的中国人在边境地区的主要根据地。[22]这样,在康定就没有了中国高级官员。台克满即便想与这样一位官员磋商,也做不到。这种局面实际上使得台克满可以自行其是。当然,这也可能是陈遐龄的一个目的:在此时刻使自己离开,免得帮助自己的这位潜在对手彭将军。

1918年3月3日,当昌都的局势看起来对中国驻军更为严重时,台克满决定自己采取行动。他通知朱尔典:

"鉴于汉人与金沙江以西的藏人之间重起战端,以及难于在康定及时获得可靠的情报,我认为有必要前往更为接近军事行动的现场,并将于一二日内动身前往边境。假如没有严重的障碍,我拟在那里待几个月,从我所在的地方发回我通常的报告"。

他未从中国当局获得此行的特别许可。台克满建议,如果中国外交部因此向朱尔典提出抗议,"你可以答复说我是一名阅历丰富的旅行家,他们可以相信我将谨慎行事,不会遇险,而且我仅仅是在边境旅行,根据你的指示了解贸易及边界的局势"。

在结尾时,台克满指出,他认为汉藏问题可能无法获得最终的解决。也就是说,直到第一次世界大战结束,也无法形成一个能为中国接受的经过修改的西姆拉条约。但目前边境的局势至少像1912—1913年时一样严峻。那时的边境局势导致了西姆拉会议的最初召开。在这样的局势下,如果我置身于临近战区的地点和机会凑巧,我或许能够使双方的首领走到一起,在双方均不越过其当前所控制位置的前提下谈判停火。这一临时协定不会对此后关于边界线的谈判产生任何损害,并且将在英、中、藏三方就全部问题达到解决办法之前一直发生效力。

台克满指出，这样的会导致局势稳定下来的英方调停将会“消除中国人的怀疑。他们怀疑我们正在支持西藏人试图进犯和侵占中国领土”。也许有人会说，任何停火“在随后以西姆拉条约为基础最终解决边界问题的谈判中，都会损害西藏人的领土要求”。但他不相信会如此。的确，停火可以使有关各方考虑某种更为稳定的解决办法所带来的好处。

为了获得满意的结局，台克满需要见到他将与之协商的藏中双方的全权代表。他主张要求北京的中国中央政府将此职权交给彭日升或刘赞廷将军（巴塘驻军司令），令其代表边境委员和四川、云南督军，他还要求劝说拉萨的西藏政府将类似的职权交给噶伦喇嘛。他补充说，“这个建议可能看上去挺荒唐。因为现在（中国的）中央政府可能无力控制四川。但是影响边境地区和西藏的问题，过去通常被认为是处于南北政府内部纷争之外的事”，这就是说，这个问题在那时的中国政治中是无党派性的。台克满认为，无论在昌都被围的中国人还是噶伦喇嘛都渴望和平。当然，在中国人看来，假如像陈遐龄那样有野心的将军能获得足够的钱和高素质的充足的部队，为了边境的和平而进行一场战役，局势就会发生戏剧性的变化。那时，藏人就会真的遇到麻烦。因此，抓住当前由于中国人的软弱而造成的机会就很重要。

台克满在这件极有意义的电文结尾处写道，假如朱尔典不批准他关于英国人调停的建议，只需发来一封电报通知一下就行了，协商将被立即取消。否则，他希望经由中国官方的渠道发来一封电报，证实朱尔典同意赋予他以英方代表的全权，做他能够做的事。因为，在朱尔典可能收到台克满的去电之前，如果台克满不愿收到他的回电，那么他早就到了电报无法送达的地方了。这最后一点意义不大。[23]

在这封电文中，有几点对于理解此后事件的进程非常重要。第

一，十分清楚，在此阶段，无论藏人抑或中国人，都没有请台克满前来为交战双方进行调停。台克满完全是自己主动去的。[24]第二，显然，台克满心中时时惦记着一件事，这就是为有朝一日（第一次世界大战之后）重开正式谈判准备条件。这重开的谈判应以1913—1914年的西姆拉会议为蓝本，并为西藏的东部边境问题找到一个长久的解决办法。最后，台克满急于要抢在陈遐龄或任何其他主事的中国官员之前，使他们无法在没有英人参加的情况下作出某种中藏间的直接安排。这一点在其动身旅行前两天写给朱尔典的电文中变成愈加明显了。当3月7日台克满离开康定时，陈遐龄正匆匆返回（他距康定只有3日行程）那里对付危机。陈曾命令彭将军，如果可能就停止战斗，他还给达赖喇嘛写了一封信，可能再次建议实行某种形式的休战。在战斗初起时他就已提出过类似的主张。[25]

台克满于5月19日抵达昌都，刚好是那的中国人投降的三周之后。他走了一条多少有些迂回的路线，经雅砻江畔的甘孜前往青海地区的玉树（台克满发现青海处于西宁的回族将军牢固的控之下，并且奇怪地未受藏东混乱局面的影响，贸易和商务活动照常进行），以等待围攻的结局在昌都，他见到了噶伦喇嘛并讨论了可能的停火。噶伦喇嘛的立场很明确。拉萨方面和他自己的部分官员都向他施加了相当大的压力，要他向康定推进。然而他意识到了藏人目前所面临的危险局势，而且很清楚中国人的任何一次协调一致的反攻都将置其于危难之中。只要能够找到一位他可以与之谈判的中方代表，他欢迎停火。也即是说，这位中方代表能代表超出地方性的和临时的中国的利益。如果找不到这样的人，他就别无选择，无论最终会有何等危险，他都只有向东推进。此前台克满也曾设法找一位适当的中国官员。考虑到中国一侧的混乱局面，这可并非一件易事。台克满最初选中出任这一角色的彭将军，这时显然已无用了。于是就轮到了巴塘的驻军司令刘赞廷将军。[26]

这样，台克满现在就得找到刘将军，劝他在台克满设计的噶伦喇嘛的谈判中出任中方代表，并使他相信穿过藏人防线时有安全保障。台克满还得千方百计为他获得某种身份，亦即不仅是边界地区中国人的全权代表，而且是北京的中国中央政府的全权代表。至少在噶伦喇嘛心目中他要有这样的身份。6月4日，台克满在芒康的呷托(Markham Gartok，位于巴塘西南)见到了刘将军。那位美国牧师谢尔顿医生从巴塘起就陪伴着刘将军。在芒康的呷托，在这位美国牧师的帮助下，刘赞廷已在试图与当地的藏人统治者芒康台吉(Markham Teji)达成他自己的某种形式的停火，芒康台吉是拉萨任命的一位官员，据说他在藏东的地位仅次于噶伦喇嘛，统帅着藏军的南翼。中国将军和芒康台吉同意签订一项有效期为一个月的停火协定，而后刘赞廷宣称，在台克满保证其安全的条件下，他自己准备前往昌都。[27]

台克满的下一步骤是到巴塘去。他希望能在那里获得四川政府以电报形式给予刘将军的某种形式的官方证明。但是6月9日，按照台克满报告中的描述，他发觉在巴塘和康定之间任何形式的快捷通讯都已不复存在。电报线已被切断。台克满决定无论如何要到昌都去。刘赞廷已经接受了劝告，在无须明确其上司授权的情况下与噶伦喇嘛讨论休战问题，或者至少是在昌都一面谈判，一面等待上司的授权。而芒康台吉也已同意暂时停止他向巴塘的进军。无论如何，刘赞廷坚持认为他具有谈判达成一个有约束力的停火协定的全部必要的权力。

7月14日，台克满和刘赞廷来到昌都噶伦喇嘛的司令部。这时台克满已与噶伦喇嘛建立了非常密切的联系。的确，台克满的地位几乎完全依赖于噶伦喇嘛的合作。只有依靠藏人，台克满才能经由英属印度与其上司进行最快的联系。各项资金也经由这同一条渠道交给他，支付他日常生活的开销，帮助其推动全部外交活动的进

程。这其中包括给刘赞廷将军现金，供其个人使用和支付其部队的军饷。因此，噶伦喇嘛掌握着很大的权力。从5月19日初次见面起，台克满就在与噶伦喇嘛讨论一项临时解决办法的形式。他们都认为，在与中国人达成的以某种形式替代流产的西姆拉条约的最终解决方案中，金沙江上游是一条令人满意的分界线，可以将中国人和藏人控制的藏东地区划分开。德格寺(Tehko或Kenching)所在的德格地区是藏东最大的政治中心，很可以将那里变为当地首领治下的中立地区。噶伦喇嘛与拉萨1865年以来的观点一致，他坚持认为，新龙地区即便实际上不由藏军占领，中国军队也不得在那里驻防。这样，与依然敦促东进康定的达赖喇嘛不同，噶伦喇嘛在考虑沿金沙江形成的一个边境地带。这一边境地带在金沙江东岸有两处缓冲区：德格和新龙。在噶伦喇嘛看来，德格的局势因下述事实而变得复杂了：德格从前的土司曾于1908年被赵尔丰赶走，而目前实际上正在藏东(康区)的藏军中担任代本，亦即将军。[28]

1918年8月11日，昌都和平会议正式召开。刘将军尽管娶了一个当地的藏人为妻，实际上不懂超出日常用语的藏话，于是雇了译员。[29]刘将军的身份一直是会议的主要问题。刘赞廷当时只是通过台克满、噶伦喇嘛、拉萨、江孜和印度而与北京政府保持着极为间接的联系。而他与无论是康定还是成都的四川当局的联系都被完全切断了。作为谈判的一方，他的身份到底是什么呢？台克满在公开发表的文章中说：

7月底，我们终于收到了等待了很久的四川和康定方面的答复。四川督军申明他同意举行和平谈判，在谈判结束之前不向西藏进军。四川边境委员……(陈遐龄)……也同意争取和平，并有意建议在有关边境问题的确定的解决办法达成之前，以金沙江作为临时的边界。[30]至少可以说，上述声明的含义是有问题的。试举一例，8月2日，台克满在其报告中表明：我曾对我的藏人和中国人同

事解释说，由于中国政府不会授予刘赞廷代表政府参加谈判的全权，因此，我们必须达成一项地方性的解决办法，然后将其上交给我们各自的政府，由他们加以批准。[31]

所以，无论来自康定和成都的信内容如何，都不大可能将任何特别权力交给刘赞廷。而且，后来中国人也的确不止一次地否认曾给予了刘赞廷任何此种权力。[32]然而早在1918年5月1日，噶伦喇嘛就向他的拉萨政府报告说，刘赞廷从巴塘写信来告诉他，民国总统已拍电报授权他谈判一项中藏条约。[33]

或许事件是这样的。在各种级别的中国行政部门、边境的几位中国长官和噶伦喇嘛之间，至少自1918年谈判开始时就有过这种或那种形式的信件或电报往来（只要通讯线路依旧畅通）。当时，中国人的目的是要在没有英方参与的情况下与藏人进行某种方式的对话。他们毕竟从西姆拉会议时起就一直力图这样做，并且取得了大大小小的成功。对于昌都谈判的目的来说，将这些各种各样的往来电文解释为刘赞廷已被授予中国官方代表的权力，可以满足噶伦喇嘛、台克满和刘赞廷将军（至少可以说他自己的地位并不稳固）等各个方面的愿望。当然，陈遐龄、成都和北京之间存在的关于谁真正拥有中国一方的实际权威的争执，又令人迷惑。但是，台克满8月2日的报告已表明，他毫不怀疑刘赞廷实际上并无代表四川政府或北京方面所必需的权力。

1918年8月19日，尽管仍有这些迷津，还是在下述基础上达成了一项协定：缘去岁驻扎类乌齐暨昌都之汉军偶因细故攻击藏军，故此汉藏于今岁大起冲突。现汉藏长官均欲和平办理，各守现在驻扎地点，而大英政府亦欲从中调和，始订此停战合同。兹将汉藏英画押人员均列如下：分统刘赞廷，系管驻巴塘汉军之长，应任大中国交涉委员；噶布伦喇嘛降巴邓打，系西藏之长官，应任拉萨政府交涉委员；台克满系大英国领事官，应任大英国政府交涉委员。[34]

虽然这些文字中的某些部分，由于措词不够准确而当然地经不起推敲，但是仍能证明当时达成了下述条款：[35]

(1)此合同为暂时之用，俟异日中藏英政府三方开议，另订永远条约。查此暂时合同，均不得私行更动一条，若欲更动，必须三方政府允许方可；

(2)沿当前双方控制地区间的分界线实现停火。藏汉双方文武官员均驻扎于分界线的己方一侧。俟中藏两政府批准此约后，所有驻扎甘孜或新龙(瞻对)之藏军必得退该处之境外。藏军退出以后，所有该处地方百姓等暨各大寺院僧人，中方允诺不加虐待。目前西藏控制地区与青海(亦即西宁的穆罕默德将军控制的地区)及云南间的边界，俱以旧界，现在不改；

(3)俟藏中两政府允准此约之后，除地方维持秩序用士兵外，藏军不得驻金沙江之东，同样，汉军在金沙江和雅砻江的相应地区以西，限用士兵100名，其他军队一律撤至己方一侧。规定此款的结果之一，是将德格变成一个非军事化的缓冲区。西藏对德格的领土要求已获承认；

(4)立此合同以后，所有以上分界线中方一侧之佛教各喇嘛寺等，达赖喇嘛派喇嘛管理寺院之权，汉人不以任何形式予以干预；至达赖喇嘛此项指派喇嘛之权，亦不得干涉“汉官地方之权限”；

(5)关于在分界线两侧双方领土上实行德政、遣返战俘以及停止冲突(此事将提交英国领事官，也就是台克满。实际上，在中国与列强的条约关系中，他并非一个合法意义上的英国领事官，而仅仅是一个作为观察员的领事馆官员——当时最近的英国领事馆设在成都)等等的详细条款；

(6)一俟停火得到确认，藏汉双方将限制各自的驻军。驻巴塘及甘孜之汉军，驻昌都及宁静之藏军，各以200名为限；

(7)定乡、瞻化二县之人民，若安靖如常，则汉军不驻军队于该

二县之内。但中方保留维护法律与秩序之权力，藏方不得干涉；

(8)专款规定，中方允诺在藏军撤退之后，不虐待大金寺及其他未列名寺院之僧侣；

(9)最后，"俟中藏两政府批准此合同后，应将其中各款译成汉藏告示，张贴汉藏边地各处，使各人民周知近年来汉藏在边战事屡起之后，此次和平办理之用意，以慰民心"。

所有上述条款意义何在呢？假设拉萨政府同意了该协定，昌都停火即便是有限期的，也仍然需要中方更高级别的同意。在这方面，噶伦喇嘛的地位并未引起台克满的焦虑。停火协定在很大程度上是用噶伦喇嘛已经接受的文字表达的，并且得到了印度政府的协助，可以对拉萨产生约束力。但是刘赞廷将军的地位却颇有问题。假如中方能有一位身份恰当的特派代表对协定予以认可，事情就会好得多。这样一位代表倘若不是由中国中央政府派出的，那么至少也应是由边境委员陈遐龄派出的。[36]当然，为了使协定具有持久的效力，还要进行政府一级的谈判。换言之，还要再度召开某种形式的1913—1914年的西姆拉会议。

作为一个停战合同，昌都协议明显地忽略了一件事。它相当详细地划定了停火线的地理位置，但却并未规定其有效期限。[37]假如中方不予批准，它又能持续多久呢？而由于陈遐龄对刘将军可能持有的态度，中方也许永远不会批准这一协定。[38]

因此，台克满意识到在他面前还有另外两项任务。第一，他得为停火提出一个期限：第二，如果可能，设法让陈遐龄或其他有权代表边境委员的人也在协定上签字，那就更好了。康定的陈遐龄和边境委员会的第一重大反响，就是查拉"王"于8月29日到了昌都。他照例来扮演那谜一般的汉藏之间中间人的角色。查拉"王"从康定带来了一些信件，以及中国人对昌都事态的看法的消息。于是事情搞清了：刘将军已经同意的协定，中国人和甘孜、绒坝岔地区雅

砻江东北岸的藏军也许不会接受。在绒坝岔附近,3000名来自康定防区的装备良好和训练有素的中国士兵正实际上处于藏军的包围之中。如果其中有一方不理睬昌都的停战协定,战斗就会再次爆发。而台克满很可以得出这样的结论:这次藏军可就不一定仍能获胜了。于是,台克满决心前往绒坝岔。他于1918年9月2日在查拉"王"的陪伴下东行,把刘将军留在昌都,让噶伦喇嘛照顾他。两周之后的9月19日,他穿过藏人控制的地区,进入中国人在绒坝岔的营地。在那里,他终于发现了一个名叫韩光钧的中国官员。他是康定的县长,可以说他能代表边境委员。这里,在雅砻江西岸,有一条从康定到青海地区的玉树的大路。此路与通往拉萨的所谓北路相连。中藏双方的实力在这里是大体平衡的。藏人认为他们依然占有军事优势。但台克满对此并无把握,如他所说:然而实际情况大约是这样的:尽管双方都在发表好战的言论,但也都变得日益不安。藏人一方,已经远离其基地而卷入与一支较大的中国军队的严重冲突之中;中国人一方,则知道藏人正在新龙活动,而一旦该地区落入藏人手中,他们就会面临藏人控制其整个后方地区的危险。[39]在这样的情况下,双方都不反对考虑在自己一侧施行8月份的昌都协议的原则。

绒坝岔的谈判始于1918年9月20日。无论是昌都的噶伦喇嘛还是康定的陈遐龄将军都决定不亲自参加谈判。部分地因为需要向他们双方请示之故,这一谈判的时间拖长了。尽管查拉"王"毫无疑问地代表中方的利益,但他却扮演了双方之间的中间人的角色。10月10日,签订了个"关于中藏之间停止交战,双方撤军的附加协议"。韩光钧、查拉"王"作为陈遐龄的特派代表,康曲喇嘛(德格的僧官)、却让和贞冬代本(将军)作为噶伦喇嘛的代表,加上台克满,在这一"附加协议"上签了字。此时,台克满不再自称为英王陛下政府的代表,而是成了作为证人与中间人的英国的副领事了。

这一补充文件中的某些有趣之处，显然与在昌都签署的那份文件不同。首先，由于它主要是由中国人和藏人缔结的，而台克满仅仅是一名诚实的掮客，因此它实际上是双方的而非三方的。第二，在附加协议上签字的并非刘将军。签字者是否有资格代表边境委员陈遐龄，代表边境地区的主要的中方当局，还很是个问题。第三，它有一个明确的期限。这一协议自生效之日起，至得到“(中华)民国总统和达赖喇嘛关于昌都谈判的决定”之前，有效期一年。在这一年中，无论汉军还是藏军都不得沿北路或南路调动，换言之，它在整个西藏-四川前线均适用。然而，这一协议只关系到撤军及停止交战：它“并非正式之和议条件”。有关各方的签字者也表明，它是康区的噶伦喇嘛和四川省的边境委员，亦即当地地方长官的代表间达成的安排。与昌都协议不同，它的签字者并不声称自己是双方政府的特派代表。此外，与昌都协议不同的另一点是，它缺乏对于拟议中的停火线的任何详细的地理上的描述。[40]绒坝岔协议还包括了一项附加条款：

中国军队将撤至甘孜，但他们可以随意占领白利的战略据点。然而他们不得在停战期间越过白利再向前进。

白利是两个喇嘛寺院的近郊，也是一个霍尔土司辖区的小小的首邑，位于通往北路的交通线上。它是中国军队最西部的前哨。这一事实后来在1930年将被证明是十分重要的，在绒坝岔协议中，它间接地表明了对昌都协议作出了有利于藏人的修改。昌都协议曾明确规定，边界线中方一侧的势力只可伸展到大金寺。而现在可以推定大金寺位于这条线以西约6英里处。这正是大金和白利(Beru或Pei-li)之间的距离，位于藏人的控制区内。大金寺是否控制白利城附近的一个(如果不是两个的话)寺院，这一点依旧是有争议的。白利城正是使台克满的两个停火协议在1930年遭到破坏的地方。[41]

在台克满看来，昌都和绒坝岔的两个协议加在一起，所获得的最重要的成绩，就是为汉藏之间的进一步谈判打下了基础。他认为，关键在德格，金沙江以东的这一区域最终可以完全转入中国人手里，而不是按照昌都协议规定的那样作为缓冲区的一部分。尽管藏人深感整个德格为他们所有，但他们仍会接受这项安排，将金沙江作为固定的国际边界，从而换取英国对于将来提供种种军事支持，特别是对于山炮的供应的保证。噶伦喇嘛是个讲究实际的人。他宁愿失掉一块藏军一直控制得不牢固的土地，而换取某种保护，使其免遭装备良好的中国军队的新一轮进攻。如果没有山炮和机枪一类重武器，他将无法抵御迟早必然出现的统一的中国方面的压力。[42]台克满曾多次评论噶伦喇嘛的技巧或好运。他在与四川边境委员控制的军队交战的同时，却与云南和青海的中国人实现了有效的停火。

离开绒坝岔后，台克满继续他在西藏边界的考察。他先返回昌都，而后沿澜沧江而下抵达盐井。盐井位于澜沧江畔，从那里再向南，澜沧江这条大河就流入了云南。然后他重新北上巴塘、白玉，从那里踏上东去的大道，并终于在1919年2月中旬抵达康定，在不到12个月的时间里，他的足迹实际上遍及整个康区，他的旅行经过了当时最不为外人所知的亚洲的一个角落。他写的《一位领事官的旅行》是一部在地理学上十分重要的著作。然而，这部书又描述了哪些与外交有关的事件呢？

在北京，英国公使馆从三个主要来源了解到台克满的活动。首先，台克满经由中方的各种渠道直接发回的消息。这些消息要在途中耽搁许久。第二，台克满还通过西藏与印度、同北京保持经常的联系。此外，从印度也能传来并非得自台克满的有关藏东局势发展的消息。锡金政治官与拉萨保持着经常的联系，可以很快地得到噶伦喇嘛的报告。所有这些消息的大部分都被直接送交北京公使馆，

并通过印度事务部送交伦敦的外交部。最后，北京的中国政府不断地从四川、云南和西宁得到这样那样的消息，其中某些消息导致中国外交部向朱尔典提出抗议，指责英方明显地为了其西藏主顾的利益而插手调停边境事务。因为各种信息经由不同渠道所需的时间不同，将四川边境所发生的具体事件与北京公使馆的态度和行动做相应的联系，往往并非易事。

1918年2月19日，当得知边境再度发生战斗的消息后，朱尔典要求中国外交部尽其所能制止冲突。[43]中国人同意进行尝试。但朱尔典怀疑北京政府实际上是否有权处理四川事务。无论如何，中国中央政府同朱尔典之间毕竟已开始了关于西藏问题的对话。这种对话后来断断续续地进行到1919年5月，几乎产生了一个替代流产的西姆拉条约的文件。例如，在1918年4月的第三周，朱尔典在造访中国外交部时指出，最好近期再认真考虑一下解决西藏问题的办法，因为他不久就要离开中国了。此话的含义十分明确：很难保证他的继任者会像他那样倾向于中方的观点。[44]

朱尔典仍然怀疑中央政府是否能有效地做任何事。而且，他本人也不认为当时是对这一政府施加压力的有利时机。中国政府正为其他事情所缠身。整个国家的内部组织受到破坏，还有日本问题。他已得知台克满在边境的活动，并收到了台克满在3月3日电文中提出的建议。对此建议，他在整体上已予批准。正如外交部的维克托・维尔斯利对印度事务部所说：约翰・朱尔典爵士因台克满系一历练谨慎的官员，乐于让台克满先生按他所建议的那样行动。朱尔典还告诉台克满，假如他能成功地使双方暂时停止敌对行动，或者能为约翰・朱尔典爵士获得可以劝说中国政府相信四川的边境当局的确渴望和平的情报，双方达成一项解决办法的前景就会更为明朗。[45]

印度政府也同意这一点。[46]1918年7月6日，朱尔典与中国总

理段祺瑞进行了一次长谈。期间，他传递了从台克满那里得到的一个信息：刘将军寻求获得在拟议中的昌都会谈中代表中国的授权。总理指出了两点：第一，刘将军实际上是一个无足轻重的人物，不足以代表中国政府担此重任。边境委员陈遐龄应负责此事。不巧的是，北京与他的电报联系已经中断了。第二，在目前的特殊时期，他对于解决西藏问题的任何办法都无兴趣。正如朱尔典所见，中国人"显然发现时机对他们有利。他们可以听任西藏问题自行发展，直到他们重新控制四川"。[47]与此同时，朱尔典还与中国外交部与藏务直接有关的某些人进行了"试探性和非正式"的会谈。其中值得注意的是他与刁(Tyau)先生和石(青阳)先生的会谈。刁毕业于剑桥，英语流利，但对藏事不怎么感兴趣。石青阳在清朝垮台之前曾一度在中国驻江孜贸易代表处任职。朱尔典本人得到了W.C.韦礼敦和S.巴顿的帮助。韦礼敦熟谙藏事，(1904年他曾是荣赫鹏的部下，并曾于1905年协助印度政府就拉萨条约与中国谈判，还参加了缔结1908通商章程的谈判)。巴顿是一位中文秘书。这些较低级别的会议一直持续到1919年5月，行将产生一个在某种程度上可以替代1914年流产的西姆拉条约的草案。会谈中的一个议题，就是以金沙江作为中国和自治的西藏的边界是否合适。台克满一贯地主张，以这条河流划界是任何长久解决西藏问题的办法的基础。[48]

的确，此时台克满在昌都正为新的三方条约起草一个完整的草案。其中最主要的是以下各点：

1. 自治的西藏将被置于中英的联合保护之下。以"宗主权"而使中国多少"保住面子"。

2. 以金沙江作为中藏边界，放弃内外藏的划分。

3. 如果一个中国驻藏机构返回拉萨，那么一个英国机构也要驻在拉萨。

4. 一个英国官员应长期驻在中藏边界的昌都或巴塘。

5. 从印度至江孜的电报线应经由拉萨通至昌都。[49]

台克满曾与噶伦喇嘛讨论过这些条款。在显然是汇报给拉萨之后，噶伦喇嘛也接受了它们。而且，假如有一位合适的中方特派代表前来代替刘将军，这些条款也许已经成了西姆拉之后新召开的一次三方会议的基础。外交上，如同朱尔典所察觉的，台克满正在下一笔大赌注。印度政府对此种会议暨议程也会表示欢迎。但朱尔典担心的是，就上述建议所进行的讨论可能给中国中央政府造成的影响。中方远不会赞同正在进行的事情，相反，他们坚决反对如此明显的对其不利的解决西藏问题的方案，这种决心还会得到加强。朱尔典的主要观点是，至少从1914年以来，中国中央政府就是左右中国西藏政策的主要因素。任何通过身份不当的地方代理人或地方行为而寻求一个明确的藏事解决办法的努力，都会严重地削弱英国对中国中央政府的影响。[50]

有鉴于所有上述考虑，朱尔典感到台克满应该中止他在边境的游历，回到康定这一对他合适的地方。康定是有关的中方当局，即边境委员陈遐龄的驻地。印度政府乐于看到台克满像以前一样与噶伦喇嘛携手合作处理藏事，但朱尔典决定，一俟昌都协议签字，就下令停止台克满的活动。1918年9月，当台克满已经启程前往绒坝岔时，朱尔典通知伦敦的处交部说，现在台克满得回康定了，昌都协议能否维持，亦或垮掉，还是让命运决定吧！他担心在四川和云南重归于好之后，中国在边境的力量有可能重新加强。外交部一位很有经验的外交家艾尔·克罗爵士同意，实在是台克满回家的时候了。[51]

至少从档案记载中可以发现，台克满从印度方面了解到北京在考虑召他回去之后，为自己想出了托辞。[52]他说他个人已答应对刘将军的安全提供担保，而只有当他本人在事发地点时，这种担保才有效。他不能置刘将军的安全于噶伦喇嘛的慈悲之下，不能食

言。台克满报告说，此时此刻，刘赞廷想回他巴塘的家，但噶伦喇嘛将其“挽留”在昌都了。[53]当此报告在近一个月后送到朱尔典手中时，他只有同意台克满这位善良的英国绅士必须与刘将军待在一起（实际上，当台克满决定前往绒坝岔时，刘赞廷已被留在昌都了）。朱尔典还敦促印度政府设法劝说噶伦喇嘛释放这位中国将军。[54]于是，台克满才获准留下来搞那个绒坝岔补充协议（尽管他当然没有从任何渠道及时接到会影响他活动的指示）。

如果像印度政府所认为的那样，昌都协议是“过分的”有利于西藏，那么，绒坝岔协议则大概就其双边的性质来说也是“偏向”中国的。尽管至少是在绒坝岔地区，该协议把略多一点的土地让与了西藏人。[55]这两个协议为日后中藏间的谈判奠定了基础。而绒坝岔协议中停战一年的期限，则保证了在北京的英国公使馆有机会，假如其愿意的话，在1919年内向北京政府重提西藏问题。绒坝岔协议甚至还可以说服中国人自愿地就此问题重开谈判。

在台克满介入藏事的过程中，无论印度事务部还是外交部都令人吃惊地缄默不语。仅仅在一年之前，人们还一再对俄国可能作出的反应而焦虑不安，这一切现在都消失了。外交部对约翰·朱尔典爵士予以完全的信任。他从1906年起就驻在北京，目前在英国驻华外交使团中德高望重。藏东的麻烦现在应归咎于拉萨政府，就象当初应归咎于中国人一样，对于这一点，外交部与朱尔典均有同感。外交部告诉印度事务部，其最担心的就是印度政府会采取某些强烈的措施，例如向藏军供应重武器，从而帮助藏人，使其“继续其近来的侵略政策”。[56]而印度事务部，在怀有其历来的疑虑，担心印度的利益在北京必然不会被置于英国其他利益之上的同时，当然不会对约翰·朱尔典爵士的观点提出挑战。

在边境当地，由台克满发起的两个协议当时依然有效。噶伦喇嘛显然愿意遵守其文字和精神。一些重大问题，例如刘将军的命运

和遣返中国战俘等等，都在处理之中，1918年11月下旬，刘赞廷返回巴塘。台克满所面临的真正难题就是要讲清他所做的一切，使之在文字记录上与其接到的指示和获得的授权不致有太大的矛盾，并且说服回到康定的边境委员陈遐龄，让他知道他除了痛痛快快地接受那两个协议之外，别无选择。

台克满在1918年11月25日发自昌都的一封电报中向朱尔典作了解释。那时，绝大部分与他此行相关的电报和信件都已抵达昌都，追上了他。台克满称："我推测……你认为我在此地的活动是错误的"。他辩解说，"昌都距北京或成都路途遥远"，从康定制止藏人的推进是不可能的。只有在昌都或绒坝岔这样的现场，台克满才能使边境局势稳定下来。那里的局势得到稳定对英国的政策意义重大。最理想的结局本来是让噶伦喇嘛和边境委员坐在一起谈判，但事实证明这实际上不可能。他获得了比最好略次的结局。尽管中国人仍然不那么满意，但陈遐龄仅仅对这一安排是否有效提出疑问，这和他命令中国军队进攻边境的藏军阵地毕竟不同。台克满还指出：就是没有昌都协议，"绒坝岔协议无论如何也已给了我们一年的喘息机会"。既然现在第一次世界大战终于结束了。"难道不能在一年的时间内按照西姆拉的模式召开另一次会议吗？"台克满认为，昌都可以成为召开这样一次会议的最佳地点，因为在这里"双方对于局势的现状都相当了解，因而在领土问题上，不大会坚持在以前的谈判中提出过的那些过份的要求"。[57]

朱尔典最后接受了台克满的这些解释。如果我们起初的假设是对的，那么，这些解释就不过是粉饰。实际上，台克满所获得的恰恰是从一开始他就打算获得的东西。他于1919年4月底或5月初离开康定任上(路易斯·金将接替他)返回北京公使馆中国事务秘书处时，已经声名鹊起。从那时起，他就成了公使馆的西藏问题专家。而当他在1924年出任中国事务秘书时，他在这方面的地位更是无

人可以望其项背的了。

台克满的唯一失败，可以说就是他未能说服四川当局接受昌都协议的约束。昌都协议远较后来的绒坝岔协议详细，它为边境的中藏当局规定了明确的地理界线。[58]但是，实际上是绒坝岔协议为其所有可行的意图规定了自1918年10月起为期一年的有效期。台克满认为：

我觉得，中国政府之所以拒绝接受在昌都作出的一年临时停火的安排，主要责任在陈遐龄将军。他一面请求我设法稳定局势，一面却向其政府报告说我在混水摸鱼，他所遇到的麻烦都是我制造的。陈遐龄是那个时代所造就的出身相当卑微的湖南人，这些人为维护旧的中华帝国大厦作出过不小贡献（例如，征服新疆的左宗棠也是湖南人）。陈遐龄有他的优点；有魄力、坚强、为政比较公平和正直。但他去年夏天在一件重大事情上的两面派行为影响了中英两国间的关系，表明他在当前所处的高位上并不合适。我谨建议中国政府，如果他们拥有撤换此人所必需的权力，就行使这一权力。[59]

台克满对于当时西藏形势所说的最后一句话就是，令英国在政策上为难的不是他，而恰恰是那个英国当局的分支机构，是那些认为应当向藏人提供英国步枪和弹药（装入特制的箱子中）的部门。在四川，众所周知藏军拥有这些武器。在绒坝岔和甘孜的战争中，中国人缴获了英国的步枪。样品不仅被送到成都，甚至被送到北京。因此，中国的各级政府都相信，英国人在帮助藏人侵略中国。由于这些武器已经被用于甘孜周围的行动中，而台克满认为在甘孜中国人的势力强而藏人的势力弱，因而台克满觉得藏人以某种形式滥用了英属印度的援助。但是，考虑到台克满在向中国人解释他们缴获的那些步枪是从哪儿来的时候他所遇到的麻烦（他私下曾说，这些步枪来自某黑市，人们也可以在那里获得俄国和日本的

武器。而且，毕竟数量不大，因而也就实在不值得抱怨），他由此得出的结论，却是颇为令人意外的。他说："无论如何，现在已经发生了流血事件。因此，从地方的观点来看，可以说，只要愿意，向达赖喇嘛进一步供应已经答应给他的步枪，也没有什么不可以"。[60]

注 释：

[1] 1912年以后，中国人最初在怒江东岸站住了脚。但是在1915年或1916年，他们把自己的前沿阵地撤回到位于恩达-类乌齐地区的怒江-澜沧江分水岭的东侧。

[2] 奥利弗·罗伯特·科尔斯生于1808年，1901年作为见习翻译成为一名驻华领事官。他关于1912年昌都寺被毁的叙述十分有趣。显然，这一事件是一场大火的结果，而那场火是由于战斗所造成的未能预见到的偶发事件引起的，并非彭日升将军方面的故意破坏。

[3] 在清朝垮台后不久的一次旅行中，台克满曾到过西宁和拉不楞寺，但是他没有去过塔尔寺。见E. 台克满：《一位领事官在中国西北的旅行》，剑桥1921年版。

[4] L/P&S/10/436，台克满致朱尔典，1918年11月25日。

[5] 台克满所上演的这幕戏的一个奇怪的情节就是，他作为驻华领事官员，获准公开其详细的活动报告：《一位领事官在西藏东部的旅行》。该书于1922年由剑桥大学出版社印行。1923年，当查理斯·贝尔爵士事实上已经退休之后，白厅曾对出版贝尔的书表示反对。这两件事形成了对比。

用印度事务部的L. D. 韦克利的话来说，台克满的书的目的在于"仅仅简要地介绍最近发生的政治事件，把英国政府作为一个不偏不倚的中间人来描述"。他所没有触及而贝尔在其书稿中所谈论的，则是藏人得到了英国人的多少帮助。外交部的维克托·韦尔斯利指出，尽管这种帮助很少，但将其范围泄露出来，"将为中国的反英宣传提供材料，日本和中国的新闻界很快就会抓住这些材料，其结果无疑将使我们在北京的公使馆难堪。查理斯·贝尔爵士维护西藏的主张，将重新唤起中国在此问题上的野心，这对西藏也没有任何好处。"

台克满书的第一章介绍了1918年藏东局势的历史背景，意在巧妙地利用

历史来为英国说话。见L/P& S/11/211，第919页。

［6］ 在1908年受到来自新龙（瞻对）方向忠于达赖喇嘛的军队的进攻之前，无论从哪方面看，查拉都处于中国人的直接控制之外。当荣赫鹏远征军制止了藏人的军事行动之后，康定的中国当局曾准备向查拉提供军事援助。见E.H.威尔：《一个携带植物采集箱，照相机和枪的博物学家在中国西部，在花的王国更为遥远的部分所作11年旅行、探险和观察的一些记述》，两卷本，伦敦1913年版，第1卷，第210－211页。

［7］ J.H.埃德加是住在巴塘的内地会的成员，可以熟练地用藏语、汉语书写或交谈。他是传教士成功地获取各种情报的范例。当1911年F.M.贝利从中国经由藏东前往印度时，埃德加给了他极大的帮助。见F.M.贝利：《在中国-西藏-阿萨姆的旅行》，伦敦1945年版，第64页。埃德加是新西兰人，与一位摩拉维亚女子结了婚。不巧的是，他在台克满的时期似乎没到过藏东，但1922年回到了康定。

贝利认为埃德加正是传教士的典范，埃德加是伦敦1908年出版的《蛮子边境》一书的作者。

［8］ 关于谢尔顿的一生，可参阅弗洛拉·B.谢尔顿：《西藏的谢尔顿》一书，纽约1923年版。

［9］ 例如，可参见A.吉鲍特：《西藏人在果洛地区（Ngolo-Setas）的商业投机》，伦敦1947年版，第5－27页。吉鲍特曾于1940年待在康定。另见A.米戈特：《西藏的边境》，伦敦1955年版，第98页。米戈特1947年曾在中国人控制的藏东旅行。

A.E.普拉特曾于1887年到过康定。据他推算，那个城镇的人口一半是藏人，一半是汉人。见A.E.普拉特：《从中国前往雪域西藏》，伦敦1892年版。

［10］ 关于这一时期康定贸易的情况，可参阅O.R.科尔斯："藏东经济笔记"，载于《地理杂志》第LIV卷，1919年。

汉藏贸易的方式相当复杂，联接西藏，甘肃和云南之间的道路并不经由康定。像西宁一样，云南的丽江长期以来在这一商务活动中占有特殊的地位。但是，显然，进出西藏的商品，无论从数量还是从价值上来说，大部分还是经过康定的。

西藏商人的足迹往往深入到越过四川边界的中国内地。当1925－1926年蓝来讷·兰姆爵士在成都时，人们逐渐发现挖井的都是藏人。西藏商人投资

预购将销住西藏市场的四川茶叶，并以此方法赚钱。无疑地在中国人和藏人之间，还有其他一些经济上互利的习惯的做法。这还根本不包括西藏寺院从事的商业活动。

[11] L/P&S/10/714，台克满致朱尔典，1917年12月31日。这件电文的一个有趣的地方是，它的行文暗示，当边境正处于急剧变化过程中之时，这条自1912—13年就已形成的边境迄今未发生变化。看来，1917年8—9月间的类乌齐地区爆发战斗，以及随后藏人推进的消息，不大可能直到1917年12月底还没有传到康定。

[12] 覆盖这一时期的文件被收入L/P&S/10/714中。这批弹药是因贝尔的劝告而提供的，随后藏人还得到了下述建议：他们应当接受西姆拉条约的一个修改本。该修改本几乎完全反映了1916年北京公使馆备忘录的思路，并为了平息印度方面的主要的反对意见而作了恰当的修改。但藏人从未这样做。见贝尔致印度，1917年9月14日。

尽管关于此事的文件记载并不完全明确，但这批弹药看来实际上是在1918年1月上旬运往西藏的。

[13] 台克满的叙述可从他的书《一位领事官在西藏东部的旅行》中找到，金的叙述则见于《动荡中的中国》。他们两人叙述的主要区别在于，重新燃起战火在多大程度上是由于彭日升将军的过错。金更同情彭日升，他把整个事件描述为双方一连串的失误，而非冷酷无情的中国人侵略的一个例证。

在1918年1月21日台克满关于此事的第一份详细报告中，他写道："最近（在类乌齐）的战斗……是因汉藏士兵之间关于他们各自的割草权力的争吵引发的，而非任何一方预谋进行侵略的结果"。台克满还称，彭日升仍然渴望与藏人重开谈判。但在其《一位领事官在西藏东部的旅行》一书中，台克满稍稍改变了他的说法，以制造一种颇为不同的印象。他写道"从在类乌齐那边出现的……一个偶发事件中，可以容易地找到重新采取敌对行动的借口"。他认为偶发事件是彭挑起的，并暗示彭一直想采取敌对行动。见台克满著：《一位领事官在西藏东部的旅行》，第52页。

如果关于台克满在康定真正目的的假设是对的，那么，他把中国人描述为侵略者就有其既定的好处。这为他提供了有力的理由，以反驳来自北京或成都的任何中国方面对于他插手此次中藏冲突的抗议。他始终可以说，如果中国人没有破坏停战，他台克满就只须留在康定进行观察，而没有必要做任

何其他事。实际上，朱尔典已经私下觉出，真正的侵略者是遵照达赖喇嘛的命令行事的藏人。

金是在事发数年后记述此事的。他娶了一位藏族女子，与台克满相比，他对此事件中藏人一方的了解要清楚得多。同时，像台克满一样，他也充分理解中方的立场。

大多数人将台克满的说法当作事实真相，而金的《动荡之中的中国》一书很少为世人所知。

关于金的说法，又见L/P& S/10/883，金致朱尔典，1920年2月13日。

[14] 按照金的说法，莫拉格卡肯定位于实际控制线的中方一侧。中国人1915年就到了那里。1916年他们又稍微向前推进了一些，越过了通向河谷的莫拉山口，进入藏人控制的地区，而后又不得不撤退。但他们曾在莫拉格卡割草。当1917年藏人前往那里，发现有中国人后，他们派了2名士兵作为代表，了解中国人想要干什么。正是这两个人被余上尉捉住并押回了类乌齐。事件的发生也许是由于他们彼此间语言不通。

据金说，类乌齐是由一位活佛统治的地方，一度曾是完全独立的。但到1917年时，变得对中国人和拉萨大体上同样忠诚，尽管当时实际上中国人占据着那里。金称噶伦喇嘛夺得类乌齐后，对那位活佛极为严厉，因为以前活佛对中国人太友好了。

[15] 在边境重新燃起的战火中，藏人对类乌齐的那次失败的进攻实际上是第一次真正的军事行动。看来这次进攻发生于1917年8月28日至9月1日之间。整个事件的具体过程远非很清楚。英国人得到的某些报告把藏人的进攻与中国人的进攻弄混了。例如，可参见L/P& S/10/714，总督致国务秘书，1917年12月1日。

[16] 见台克满《一位领事官在西藏东部的旅行》，上引同书，第53页；范普拉赫《西藏的地位》，上引同书，第233页，注13。此前当然还会有类似的信件。

[17] 藏人的进攻始于1918年1月末或2月初，很可能是在他们收到了，或知道他们将收到英国的另外50万发0.303英寸口径的子弹之后。噶厦告诉印度政府，他们的进攻纯粹是对中国人进攻的防御性反应。完全可以认为，英国的这批军火使得中国人对英国人的态度冷下来了。台克满大约在1918年2月20日在康定察觉了这一点，并于1918年2月22日向朱尔典作了报告。

根据英国档案中反映的台克满的说法，很有可能藏人的进攻不是对任何中国人进攻的反应，而是对彭将军信的答复。台克满在其公开发表的记述中，用少谈事实真相的办法，十分谨慎地把事件描绘成中国人是侵略者，而藏人仅仅是在保卫自己，使自己免遭力量更为强大的一方的无端进攻。这样做的原因之一，自然是为了减少英国向西藏提供更多军火这一决定的影响，甚或实际上是为之辩护。

[18] 他颇受噶伦喇嘛的优待。这表明至少噶伦喇嘛并不认为他是摧毁昌都寺的罪魁祸首。

[19] 不会有如此众多的西藏正规部队（拉萨的陆军只有大约5000人）开到这样远的地方来。但是康巴人辅助部队的侵掠也许会深入到边境地区。

[20] 钟颖在丢掉了西藏中部之后，不明智地返回中国。袁世凯总统于1915年将其处死。

噶伦喇嘛抓获的中国战俘是由印度和缅甸经云南的腾冲（腾越）遣返的。

据报道，1923年时，彭将军与其家人和11名留下来的原中国军人一起，生活在拉萨正南靠近不丹边界的托瓦（Towa）宗。他拥有一幢坚固的房屋和一个漂亮的花园，并得到了西藏政府的一笔津贴。见L/P& S/10/1088，总督致国务秘书，1923年3月28日。

[21] 台克满在其1918年2月22日给朱尔典的信中明确地指出了这一点。他说：这里（康定）的当局……对我们的立场十分不满，到处都在谈论藏军在装备和训练方面引人注目的改进。我见到的藏军已经不复是一群乌合之众，而是一支经过训练和用现代步枪装备起来的、由穿着卡其布军装的军官指挥的军队。有关外国援助的所有各种各样的谣言正在流传。我尽了自己的最大努力辟谣。一两天之前查拉首领举办了一次宴会，康定的所有要员都出席了。陈遐龄手下有一位上校团长姓朱，是留在此地的最重要的军官。他往常对我极为友好，这次却无礼而愤恨地问我，印度政府何以要把英国步枪提供给达赖喇嘛，让他来打中国军队呢？中国在目前的欧洲战争中是英国的盟国呀！

见L/P& S/10/714，台克满致朱尔典，1918年2月22日。

[22] L/P& S/10/436，台克满致朱尔典，1918年2月22日。

[23] L/P& S/10/436，台克满致朱尔典，1918年3月3日。

[24] 人们常说，台克满是应中国人的请求在那时进行调停的，也是为

此目的而被派往边界的。这是对事实真相的误解，可能也是由于台克满在他自己的已经出版的书中模棱两可的记述所造成的。台克满的记述始自1918年3月6日，采取了日记的形式。对于此前发生的事件的记述，日期并不准确。例如，可参见：范普拉赫：《西藏的地位》，上引同书，第62页。F.斯潘塞·查普曼：《圣城拉萨》，伦敦1940年版，第143页。查普曼的说法，也许反映了1936年时英国官方对于台克满所作所为的评论。当时查普曼随古德使团到了拉萨。查普曼写道："1917年中国人再次犯了过错。一位中国将军破坏了停火，突然向藏人进攻。当时藏人正在庆祝他们许多宗教节日中的一个节日。他们迅速集合起来，几乎把中国人赶回到康定。这样，他们收复了藏东的大部分。此时，康定的英国领事机构应邀出面调停，于1918年重新实现了停火，划定了一条穿过巴塘的临时边界线。这样一条边界线自然对藏人更为有利"。另外可见G.N.帕特森：《反叛中的西藏》，伦敦1960年版，第47页。帕特森写道："1918年中，藏人从中国驻军手中收复了全部藏东，并准备收复包括康定在内的他们从前的所有领土。然而此时，中国人恳求驻在中国西部的英国领事官出面调停。在他的干预下，藏人经劝告停止了战斗"。

[25] L/P&S/10/436，台克满致朱尔典，1918年3月5日。

[26] 刘赞廷是直隶省人，当时大约35岁。他曾在赵尔丰及其兄赵尔巽手下做事。外国基督教传教士辛辛那提会的谢尔顿医生与刘将军十分熟悉。见弗洛拉·B.谢尔顿：《西藏的谢尔顿》，纽约1923年版，第144页对面页，刘将军与他的两位妻子（他至少有三个妻子）的照片。他的两位妻子一为藏人，一为汉人。

[27] 谢尔顿的上引书描述了这一事件。谢尔顿医生从1908年起就在巴塘。他在那里建立了一个医疗站。除了返回美国的一段时间外，他一直待在那里，直至1922年被土匪杀害。他的妻子同他一起待在那里，并在藏东为他生了两个女儿。他死后，他这位遗孀为他写了传记。这是一部十分有趣的这一时期种种事件的见证人的记述，而且与台克满的观点截然不同。谢尔顿以及像他那样的传教士，都对藏人极为友好。但他们要想在藏人聚居的地方待下去，还得获得中国人的允许。谢尔顿医生曾经试图西行进入西藏人控制的地区，并最终前往拉萨。他是在其努力失败后死在巴塘附近的。看来噶伦喇嘛愿意让他通过自己的驻地，但是拉萨以英国人反对为借口，下了相反的命令。

谢尔顿夫人对中国人统治西藏的某些方面太吹毛求疵了。但她最终还是

觉得，中国人将改善他们的做法，并将变得易于为藏人所接受。她认为至少她自己的经历表明，藏人是尊敬赵尔丰的。这是因为他尽管残暴，但却公正。他同样严厉地惩处汉人和藏人中的恶棍。由于她的观点反映了她丈夫的观点，而其夫在三次度假期间在美国作了多次讲演，闻名全国，可以想象，1918年时肯定已经形成了一个颇有影响的反映美国见解的团体。它即便不同情中国人当时在藏区的做法，也会同情他们在那里的愿望。只有通过中国人的帮助，西藏的佛教徒们才能皈依基督教。

谢尔顿夫人相信，英国人在拉萨的影响，在台克满的时代要比后来大得多。她认为，西姆拉条约的目的之一确实就是将外藏置于“英国的宗主权”之下。她对于1908—1909年间的政治形势的评论，可能反映了边境地区中国官员的想法。惟其如此，这些评论就饶有趣味。像金在其《动荡之中的中国》一书中所做的那样，谢尔顿夫人描述了1922年查拉“王”因数项罪名被捕后又被处死的情形。查拉“王”的罪名包括贪污腐败。他被陈遐龄关入狱中。1922年7月22日，他在试图从康定越狱时殒命。见L/P& S/10/884，金致北京公使馆，1922年8月26日。

关于谢尔顿医生之死的另一记述，见J. W. 格雷戈里和C. J. 格雷戈里著：《向着中国西藏的阿尔卑斯山，前往以及在白雪覆盖的西藏边境崇山峻岭中一次探险旅行的记述》，伦敦1923年版，第208—209页。

[28] 在赵尔丰采取这一行动之前，德格陷入这种自相残杀的战争已有多年。在尝试了通过德格一个教派的首领统治当地之后，中国人在1910年废黜了他们自己的人选（此人后来被流放巴塘，得到了一笔抚恤金），将此地置于中国的直接统治之下，并将其划分为五个县（地方行政区）。德格一度是最大和最有势力的康区方国，但它从未在理论上直接处于格鲁巴（黄教）教派和达赖喇嘛的影响之下。它的寺院不属于本教，便属于宁玛派。见科尔斯：“藏东”，上引同文。

[29] 不懂藏语是中国驻藏官员的特点之一。这不仅在当时，后来也是人们议论颇多的一个话题。笔者撰写此书时（1988年），中华人民共和国正要求所有在藏的官员学习当地的语言。

[30] 台克满：《一位领事官在西藏东部的旅行》，上引同书，第149页。

[31] L/P& S/10/714，总督致国务秘书，1918年8月31日。

[32] 7月间，成都新闻界公布了康定的陈遐龄致四川政府的一封电报

的内容，电文引用了台克满的一封信，谈及寻求停火一事。陈遐龄在电文中称已经作了答复，表示在藏人交回昌都，以及西藏“叛军”停止干涉中国人在藏东行使其合法权力之前，不与藏人谈判。这是对台克满给四川的中国高级官员建议的一个相当典型的答复。

例如，可参见：L/P& S/10/714，朱尔典致外交部，1918年7月12日。

[33] L/P& S/10/714，锡金政治官致印度，1918年5月10日。

[34] 昌都协议的原文可在下述各书中查得：例如，范普拉赫：《西藏的地位》，上引同书，第330—333页，梅赫拉：《东北边境》，上引同书，第2卷，第5—9页。我在此外引用的是“L/P& S/10/714，B300西藏”中的文本。梅赫拉书中引用的这一文本有一处印刷上的错误（遗漏了一句话中极端重要的部分），严重地曲解了文件的原意。

[35] 其中暗示英国政府只是在接到请求后才“同意出面调停”的。人们很难认为这种说法与事实真相吻合。刘将军当然不具备代表中国的恰当资格，但我们可以解释其含意。台克满代表英国的资格，实际上并不比他可以自己想象的更多。考虑到达赖喇嘛希望噶伦喇嘛一直打到康定去，以及他曾指示噶伦喇嘛在德格和新龙两地不要对中国人作任何让步这两件事，即使噶伦喇嘛接受实际上已获同意的协定条款的资格也是成问题的。关于后一件事，见：L/P& S/10/714，总督致国务秘书，1918年8月15日。

[36] 台克满声称，就在昌都协议签字之前，边境委员“再次确认”他批准进行停战谈判，同意刘将军作为他的代表出席谈判。陈遐龄将军对许多人讲了许多不同的话。汉语堪称一种最模糊的语言，而查拉“王”传递的任何信息，都几乎肯定会在传递的过程中被极度地曲解。陈遐龄批准昌都停战一事可能是意味深长的，但绒坝岔附加协议中并未提及此事。这的确可以解释为陈将军不同意签订昌都协议过程中的某些做法。例如，表明该协议性质的由三方特派代表签字的做法。见：L/P& S/10/714，台克满致朱尔典，1918年8月14日。1918年9月20日，中国外交部告诉朱尔典，中国政府未曾将任何谈判的权力授予陈将军。

[37] 见：范普拉赫：《西藏的地位》，上引同书，第62页。在此问题上，昌都协议被与随后在绒坝岔签订的补充协议混淆了。昌都协议并未规定具体期限，而绒坝岔协议则明确规定其期限将持续一年。

[38] 刘将军的部队并未在巴塘待很久。但他在1930年初的中藏关系问

题中再度出现。详见下章。

［39］ 台克满:《一位领事官在西藏东部的旅行》,上引同书,第165页。

藏人在后来的岁月中总是认为,他们在此失去了一个一劳永逸地解决中藏边界问题的机会。例如,可参见:R.福特:《在西藏被俘》,伦敦1957年版,第89页。福特引用了一位藏军军官的话说:"那时我们本可以解放整个西藏……台克满勋爵阻止我们继续打下去"。接着福特更为实在地指出:台克满"作为驻在中国西部的英国领事官,……应中国人之邀而出面调停。他竭力主张为了藏人的利益而约束他们。再有一个月他们就可以进抵西康与四川省的边界,但是中国人不大可能让他们在那里长期待下去。台克满单枪匹马制止了这场战争,藏人退回到巴塘一线"。福特的叙述在许多方面很有意思,这不仅因为它们与本书的叙述有不同之处。可以设想,福特的叙述反映了在拉萨的英国人对台克满所扮演的角色的看法。

［40］ 该协议的原文被收入许多书中:例如,可参见:范普拉赫:《西藏的地位》,上引同书,第333－334页;梅赫拉:《东北边境》,上引同书,第9－10页;L/P&S/10/714,台克满致朱尔典,1918年10月11日。

［41］ 关于大金和白利的问题,详见下章。

［42］ L/P&S/10/714,台克满致印度,1918年10月12日,通知印度政府绒坝岔协议的条款。

［43］ L/P&S/10/714,朱尔典致外交部,1918年2月19日。

［44］ L/P&S/10/714,朱尔典致外交部,1918年4月20日。

［45］ L/P&S/10/714,外交部致印度事务部,1918年4月25日。

［46］ L/P&S/10/714,总督致国务秘书,1918年5月10日。

［47］ L/P&S/10/714,朱尔典致外交部,1918年7月6日。

［48］ L/P&S/10/714,朱尔典致巴尔福,1918年7月6日。

［49］ L/P&S/10/714,台克满致朱尔典,1918年7月25日。

［50］ L/P&S/10/714,朱尔典致外交部,1918年8月26日。

［51］ L/P&S/10/714,外交部致印度事务部,1918年9月4日。

［52］ 例如,可参见:L/P&S/10/714,总督致国务秘书,1918年8月21日。

［53］ L/P&S/10/714,台克满致朱尔典,1918年8月26日。

［54］ L/P&S/10/714,朱尔典致外交部,1918年9月24日。

［55］ L/P&S/10/714,外交部致朱尔典,1918年9月28日。

[56] L/P&S/10/714，V.韦尔斯利致外交部，1918年9月30日。

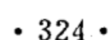
[57] L/P&S/10/436，台克满致朱尔典，1918年11月25日。

[58] 四川当局从不认为昌都协议有任何约束力，这是因为刘将军无权签订任何协议。这意味着陈遐龄不曾在绒坝岔协议中对昌都协议的边界条款承担任何责任。

[59] 不用说，台克满并没有造成陈遐龄的下台。直到1924年，他仍然在其职位上。接替陈遐龄的是刘玉骓(Liu Yu-chui之音译)将军，他的头衔是“宣化使”。见：L/P&S/10/884。

[60] L/P&S/10/436，台克满致朱尔典，1919年2月19日。

胡岩译自[英]阿拉斯太尔·兰姆著《西藏，中国与印度1914～1950》一书的第3章。该章原名为“台克满，昌都和绒坝岔，1917—1919年”。



布达拉宫的红色和黑色护法神初探

阿米·海莱　著

耿　昇　译

本处所涉及到的问题，本来是受为撰写本人在高等实验学院的毕业论文而从事的研究启发而生的。该论文的标题将是《对白则或姊妹护法神的崇拜和供像诸问题的研究》。我的研究导致自己对西方多名藏学家提供的资料之可靠性提出了质疑。据这些藏学家们认为，白则神，也就是姊妹护法神起源于蒙古，可能是于晚期，于三世达赖喇嘛蒙古旅行(1578年)之后才被纳入到西藏万神殿中。我于此不再回头重新论述该问题了，而是考虑研究一个与白则神(Beg-tse)有关的问题，也就是红色和黑色护法神(Srung-madmar-nag)，它负责保护达赖喇嘛。黑色护法是天女退敌咒神(dmag-Zor-ma)，而红色护法神的身份却众说不一[1]。某些人认为，这里是指白则或姊妹护法女神，其他人却认为是白哈尔(Pehar)，甚至还有人认为是这些护法神之一的弟子，尤其是多吉札丹(rDo-rjegrag-Ldan)，一般都认为他是白哈尔的大相。为了研究这些内容，我将参照多种藏文文献，同样也参照图像文献，同时也绝不会忘记那些

口碑传说。

第1种提到了红色和黑色护法神的参考文献资料，出现在三世达赖喇嘛传中，该传由五世达赖喇嘛于1646年写成。在该传记的开头部分，声称本世达赖喇嘛于1543年转世于西藏之前，曾在一系列的极乐世界中旅行过。他曾经在极乐世界的宫殿桑多白利(Zang-mdog dpal-ri)[2]会见过莲花生(Padma sambhava)上师，莲花生上师由阿底峡、萨迦班智达和宗喀巴簇拥。在他们身边又有两尊神，被认为是"过去时代的大小护法神"，参照了达赖喇嘛于罗刹地区同一次旅行的前一站之首次化现的记载。在第1次化现时，护法神仅仅被一笔带过而已。在第2次化现时，对他们的描述以及对他们的作用之阐述都很清楚。护法神的人格化名称于此未被指出过，而是被作了这样的描述："大护法神是具有大像者，黑色，形象非常狰狞，长有竖起的白发(竖在头上和沿身材而披落)，手执一柄利剑和一个盛满鲜血的颅骨钵。小护法神呈耀眼的红色，他身披色鬼(bse)之护胸甲，头戴装饰有羽毛和丝绸的色鬼之头盔，脚蹬色鬼之红色皮鞋。他手执一根红色长矛和一条索套，同样也拥有豹皮和虎皮兵器囊；他站立着"[3]。纵然这段描述比较简短，红色保护神在许多方面也酷似我们于唐卡上看到的姊妹护法的形象。但这里到底是指谁呢？

"(达赖喇嘛)向莲花生：'这两尊神是谁？'莲花生回答说：'您逐渐就会获知，这是我的两名助手。您把他们作为旅伴而带走他们并返回吐蕃中部去吧'。他讲完这一席话之后，便把这两位护法神作为达赖喇嘛的旅伴而派遣出去了"。时隔不久，黑色护法神的身份便被揭示出来了。这里是指吉祥天女退敌咒神(dPal-Ldan LHa-mo dMag-Zor-ma，班丹拉姆女神的忿怒相)。红色护法神的名字未被提及。

从此之后，便有了一对护法神。一黑一红，均与达赖喇嘛本人

具有特殊的关系。这样一来，他们作为达赖喇嘛的护法神和“朋友”，其身份便被揭示出来了。在我们当代，这两尊护法神便以“红色和黑色护法神”之名而为人所知。但红色护法神的名称于此却付阙如，两尊护法神均与达赖喇嘛本人有联系的例子已得到了清楚证明，它们自1646年起便出现了。这是该著作撰写的时间。大家颇为趋向于将这一时间后退到1543年，这是索南嘉错（bSod-nams rGya-mtsho）降生的时间，当时可能就出现了这两尊护法神的相会。据我所知，这次相会并未出现在与事件同时代的史料中。因此，我被迫（至少是暂时如此）将这些史料归于五世达赖喇嘛的名下。然而，我们打算研究一下红色护法神的身份在何种程度上可以得到证实，这里到底是否是指姊妹护法神呢？

在更进一步研究三世达赖喇嘛的传记之前，我们先来看一下某些图像史料。它们确实是晚期的了，但却颇能说明问题。此外，这些唐卡也可以帮助我们更好地理解传记中的某些段落。我们的第一个例证是供奉犀甲护法女神（Beg-tse Lcam-srin）的一幅唐卡画[4]。其中的男性主神呈红色、矮胖、穿护胸甲、头盔上配有护旗，脚踏涂金的红靴，手捧内脏，身着令人滑稽可笑的装束。我们应该特别指出其刀，刀柄呈蝎子形状；其长枪配有丝穗，枪尖挑破了一颗人头。他脚踏两具尸体。在下左侧的绘画装饰中，有一尊裸体女神，佩带兵器并骑在一头正在吞噬人尸的母熊身上，这便是白则护法中的姊妹。右部是他们的助手，穿戴一如白则姊妹护法女神，但却手执其他武器，尤其是羂索，骑一匹深蓝色的马，这幅唐卡画绘有一具典型的轮廓，我们在其他地方也曾多次提到过它，就如同代表着同一批神的另一个例证所表明的那样[5]。但是，我们应该指出，白则姊妹护法的头盔于此却付阙如，由装饰以头颅骨的一顶王冠所取代。当我们仅仅遇到一尊阳神时，这种考证便会问题多多。正如在三世达赖喇嘛传的文献例证中所证明的那样；另外一幅唐

卡画上的五世达赖喇嘛的画像也如此，他被画得在下部长条画面中拥有两尊护法神[6]。在我看来，可以使人将这尊神考证为白则姊妹护法的典型特征，便是其蝎状刀的刀柄。但在我们文献的描述中，却缺乏这种特征，正如它在另一个例证中也付阙如一样。这另一个例证仍是一幅五世达赖喇嘛的画像，而且还带有作为护法女姊妹神的白则神。这是根据白则神的其他特征而考证出来的，诸如其腑脏和矛枪那样[7]。但是，由于缺乏蝎形刀并附有退敌神咒女天神，所以这里到底是推谁呢？它是否有白则姊妹护法神的一种“相”呢？或者是否本来就是被称为金刚札丹或多吉扎丹的白哈尔呢？他也被画得如同是一名红色武士，穿戴盔胄和一件色鬼的护胸甲，右手中挥动一面红色的幡幢，左手执一套马索或罥索，佩带虎皮和豹皮武器囊。金刚札丹被画成或骑一匹马，或站立状；其右腿弯曲，左腿伸展[8]。我们很容易将拥有坐骑的金刚札丹之相与犀甲护法神(bSe-Khrab-can)相混淆，后者被五世达赖喇嘛封为“白则的弟子”[9]。但由于缺少任何坐骑，所以对于这尊执红矛枪和罥索并作为姊妹护法神的常见弟子的神来说，事情变得复杂化了。有一个例子证明了我的意图，它表明这种比定在何种程度上显得游移不定[10]。一种近期的分析把这两尊护法神描述成“红色和黑色守护神”[11]。我需要指出的是，这幅绘画与由三世达赖喇嘛传提供的红色护法女神的情况非常吻合，然而，难道这是姊妹护法、白则神或白哈尔的一种“相”吗？

为了越来越小地划定该问题在这一方面的范畴，我必须回到三世达赖喇嘛的传记上来，看一下姊妹护法神是怎样于其中出现的。在三世达赖喇嘛非常年幼的时候，当举行1545年的年末仪轨时(他当时刚满两岁)，许多贵族都前来核查他是否确为二世达赖喇嘛的转世灵童[12]。他们的部分询问涉及到了灵童应该辨认出了护法神(čchos-skyong)的幡幢。此时，他特别是认出了姊妹女护法

神或白则的幡幢。小灵童的回答则向贵族们指出，他确为二世达赖喇嘛的转世灵童。在即将发其沙弥(dge-tshul)愿时，他获得了多种奥义，其中包括姊妹护法女神的奥义[13]。时隔不久，到1553年，他又获许诵读二世达赖喇嘛的《全集》与《传记》的经教，其中就多次提到了姊妹护法女神[14]。我将于下文来研究这些史料。三世达赖喇嘛于1555年，在年长12岁时，曾经多次梦见护法出现在他的面前[15]。其传记中以第一人称而叙述了这一插曲：

"某一夜间，我在梦中前往被夹在两座岩石山之间的地方，当我走到一个正位于那里的带盖的铜罐前时……由于盖子已被打开一个身穿一套犀甲的红色人出现并说：'您认识不认识我呢？我是您的护法大夜叉'。此后，一名骑魔熊的少女又出现在他面前，到处都有风声流传说，此地叫作玛茹则(Ma-ru-rtse)"。

如果在西藏万神殿中有多尊红色战争护法神，那么惟有姊妹护法女神才与这种描述相吻合。无论是据由二世达赖喇嘛制订的格鲁巴仪轨，还是根据我们刚才看到过的唐卡的例证所证明的情况，一概如此。

这里根本不可能有歧义。早在1555年，明确提到作为三世达赖喇嘛个人护法的神(个人守护神)，就是夜叉白则。有关赴蒙古旅行的段落是很清楚的："经过大约两天旅行之后的某个夜间，护法白则带来了一群蒙古的魔鬼(Lha-'dre)，魔鬼分别长着骆驼头、马头和鼠头等。它们以誓言而结盟，发誓不为那些实施教理的人设置障碍"[16]。与多名西方藏学家所介绍的这一传说故事的说法相反，这都是一些蒙古神鬼，它们被其盟誓所束缚并被纳入到藏传佛教中了；当时被人承认的达赖喇嘛的护法带来这些神，是为了让达赖喇嘛以盟誓而束缚它们。

三世达赖喇嘛传中的这几段文字说明，姊妹护法女神在这个时代就已经属于西藏万神殿的组成部分了，她们从1555年起就被

承认是达赖喇嘛个人的护法。这一切是否可以帮助我们确定，这里是指三世达赖喇嘛传记中不知名的红色护法神呢？该文献在护法神的问题上，所提供的仅有的描述内容也是片断性的。这其中首先是讲匿名的护法神；然后才具体解释说，被称为“护法白则”（čhos-skyong Beg-tse，姊妹护法神）神者，为惟一一尊拥有铜护法者，它身披铜甲。我们问题的答案，使人对由二世达赖喇嘛更登嘉错所写的多种文献，只作了部分提供，尤其是其传记和包括在其《全集》中的某些仪轨书。

仪轨书文献却令人遗憾地未被作断代。至于自传，它结束于1582年，也就是当更登嘉错年长40岁时，他圆寂于14年之后。在研究这部自传中的资料时，我们不应该忘记，撰写此书的人当时尚未成为达赖喇嘛，这一尊号仅仅是于其圆寂后而追谥的。然而，他于生前就被承认是仲敦（'Brom-ston）和更敦主世系的化身。正是后者（更敦主）稍后被奉为一世达赖喇嘛。这样一来，更敦嘉错就不是作为政治家，而是作为宗教人士，才撰写自传，以感化其信徒们。该文献仅仅包括39叶，附有一篇基本是按年度地对宗教领域中最有意义事件的概述。

更敦嘉错以勾勒其传记世系谱而开始其自传记述[17]。他出身于这样一个家庭，其曾祖父曾在藏地的达纳多吉丹寺（rTa-nag rdo-rjĕgdan）学习香巴（Shangs-pa）的教义。其祖父以对宁玛巴和萨迦巴诸阶段的研究而补充这些教义。其父继续发展了家庭教育的世系并且作了补充，他向格鲁巴大师们传授这一切，尤其是宗喀巴、喜饶辛格和更敦主。更敦嘉错于其父研究过的最有意义的周期中，明确地提到了姊妹护法神，他称之为“犀甲兄妹护法神”[18]。更敦嘉错于1476年诞生于达那（rTa-nag），其父时年44岁。在更登嘉错诞生之后不久，便显现出了某些与众不同的迹像，被承认为活佛（Sprul-sku）。他特别解释说，他与其家族的护法六臂智慧大黑天

神(Ye-shes mgon-po phya-drug)具有特殊的关系，其双亲曾获得过特别是有关仙女的多次梦兆[19]。青年小伙子于是便辨认出了仙女（女神）为其个人的护法，以《如意轮总持经》之神为其本尊神[20]。在他于札什伦布寺发沙弥愿后，便返回了那塔寺。以从其父而学习。大约在8岁左右，首次提到了他接受了他称之为“犀甲兄妹护法”[21]。但后来却是吉祥仙女退敌咒神，在更敦嘉错的生活中扮演了一种极其重要的角色。1509年，他命令建造一座新寺，即法轮王梅多塘(Me-tog-than)寺，位于仙女以多种“相”而化现的一片湖泊周围[22]，该湖及其地区都被认为特别神圣，因为它受到了仙女的保护。据某些近期的口碑资料认为。该地区的圣地包括第2片湖泊，叫作白则错或白则湖，即姊妹护法湖[23]。这样一来，据口头传说认为，自然本身又将两尊护法神白则和仙女联系起来了。由于对该地区及其个人的这种保护，更敦嘉错曾撰写了多卷奉献给仙女的仪轨书，其中一个特殊的类别包括有有六臂智慧大黑天神、阎王(Ya-ma)、仙女和大神王(Mahākāla)护法的仪轨书。

这就是由更敦嘉错于其自传中提到的主要护法神。对其《全集》目录的研究证明了这些密切关系。在我的心目中，特别具有意义的是，仅仅由更敦嘉错崇拜过的红色护法是姊妹护法，至少根据这些史料来看如此。同样也令人十分注目地发现，在更敦嘉错的自传中，没有出现对白哈尔的任何记载[24]。

包括在更敦嘉错《全集》中的一大批仪轨书可以使我们知道，他称之为“姊妹护法神”(他从很小的童年时代起就熟悉了这尊神)者，到底与什么神相似。没有任何因素可以使我们知道，他父亲于15世纪中叶曾研究过的神是否具有同样的“相”，因为同一尊神当然可以具有多种形象[25]。但将由更敦嘉错生前编写的《证论》中所提供的描述，与在他作为索南嘉错(bSod-nams-rgya-mtsho)而转世于下一代之前，所遇到的红色匿名护法神进行一番比较，则颇为

有益。我被迫依靠文献的描述。因为至今为止，我对于已通过题记而辨认出来的姊妹护法神的雕像或绘像的研究，都由于它们从18世纪起极其丰富和直到五世达赖喇嘛时代便付阙如的事实，变得复杂化了。然而，该神于这一时代之前很长时间的存在，已由藏文文献资料所证实。我们始终程式化地行事，在根据二世达赖喇嘛崇拜这尊神的最简单的仪轨书，而确定其描述和特征内容的下面，该仪轨书叫作《对护法神姊妹的赞扬和鼓励》(Chos-skyong Lcam-sring)，这是一部被用于召请仪轨行为使者的仪轨书。

阳神

红色的身体、

铜刀(右手)、

弓箭(左手)、

(紧靠胸膛的)肺和心、

带幡的红色矛枪、

怒气冲冲的面庞、

三只眼，

札在颈背上的金色——红色头发。

这同一篇文献写于主要阳神的右边，描绘了一尊深蓝色的女神，手执铜刀和铁制金刚橛，骑一头母熊。它们的弟子位于主神的右边，呈红色。它们穿戴着犀甲(红色)，右手执红色长矛，左手执羂索，骑一只豺。根据一种也非常简单的描述，我们就可以辨认出出现在我们上文曾研究过的唐卡例证中的神。在更敦嘉错的另一部仪轨书中，某些更详细的描述为神的这种“相”提供了其他某些具体阐述。主要女神始终都被做护法神姊妹护法，而被称为大夜叉(gNod-sbyin Chen-po)。仪轨书中提到了他脚踏马和人的尸体之姿态，其具有威胁性的獠牙、其闪闪发光的眉毛和胡子、作为矛枪材料的犀、一条拴在头部的长带子、披带被我解释为铜甲(Zangs

Kyibeg-tse)和穿一件红色丝绸衬衣，最后是红色的皮靴[26]。为了确定每尊神应该扮演的角色，更敦嘉错具体解释说它是玛茹则的地方守护神。

然而，如果我们将这一描述与在三世达赖喇嘛的传记中提供的描述进行一番比较，那么大家立即就会在它与以第一人称写成的记述中的祖师的个人护法神之间，建立一种密切的对应关系。当五世达赖喇嘛于索南嘉错圆寂约50年之后，撰写这部传记时，他煞费心机地指出了与其传主生平同时代的某些资料。如果说大家于二世达赖喇嘛的自传中找不到对白哈尔神的记载，那么它相反却在三世达赖喇嘛的传记中被经常提及。白哈尔有时显得如同是莲花生的助手，从而使人联想到了有关匿名红色护法神的段落[27]。然而，在三世达赖喇嘛的传记中，有关白哈尔及其化现形式的段落，都未包含追述一次红色护法化现的描述[28]。

我们的匿名红色护法神的形象又该如何呢？据我们所知，犀甲和铜甲胄都要接受几乎是相同的肖像处理。护胸甲是用一种浅红色的金属制品。据经过研究的所有文献来看，姊妹女护法的甲胄均为铜质；其弟子们的甲胄是用犀角的物质制成的，但我们的肖像史料却无法使人将它们区别开来。因此，并非是甲胄的物质本身可以帮助确定红色护法神的身份。兵器也是从一幅画面到另一幅之间变化不定。刀和枪是在姊妹女护法身上惟一经常出现的兵器。相反，刀既未出现在其弟子身上，又未出现在匿名红身护法神的描绘之中。

大家会从红色护法神的身份中得出什么样的结论呢？我重新提一下，对于两尊护法神的描写非常简短。如果文献中对仙女的身份未作具体限定，那是由于根本不可能根据文献所提供的描述而辨认出它们来。这样一来，诸如其坐骑等问题均未被提及。至于红色守护神的身份，它始终令人质疑。然而，五世达赖喇嘛圆寂时的

摄政第司桑结嘉错(sDe-Srid Sang-rgyas rgya-mtsho),在他撰写于1692—1698年间的《黄琉璃》中,曾两次引证这同一段文字[29]。据他认为,这段文字揭示了红色护法神的身份,它应该是乃穷护法神(gNas-Chun ĕhos-skyong,它一般均被与白哈尔及其弟子——著名的金刚扎丹联系起来了),被更敦嘉错选来作为哲蚌寺的护法神。这种选择并未出现在更敦嘉错的自传中,可能是发生于1528年之后,因为该传记著作只写到这一年为止。然而,非常奇怪的是在叙述更敦嘉错一生的另外两部传记中,却并未出现对这次选择的记载,而通过我的论述,它又具有极其重要的作用[30]。第司在清楚地写下以下几段文字时仍在继续其分析:莲花生将保护作为已证实了师承关系的更敦嘉错的继承人索南嘉错的任务,委托给了该神,而金刚扎丹却变成了保护达赖喇嘛世系的所在地甘丹颇章(dGa'-Ldan pho-brang)的战神(dgra-Lha)。然而,如果说第司于《黄琉璃》中作了如此表述,那么在《大灵塔南瞻部洲一饰》(mchod-sdong chen-po,dzam glin rgyan-gcig,这也是他于1695年利用为五世达赖喇嘛灵塔开光时写成的书)中,似乎却非常明显地互相矛盾[31]。然而,这其中却有一种颇具意义的细微差别。这一次,第司解释说,有两尊主要的神负责保护其中的收藏物,也就是五世达赖喇嘛的金身(木乃伊),即其有形的身体,也是成神之体的所缘。对于女性世系来说,护法任务则被赋予了退敌神咒天女;对于男性世系来说,护法任务则交给了姊妹女护法神,它又被称为"主要护法神"。因为更登嘉错将守护甘丹颇章的任务委托给了它[32]。第司这样解释了此次委以重任的原因。"姊妹守护神是该宫殿的主要护法神"。第司于此似乎是指一座同时为灵塔建筑和甘丹颇章(达赖喇嘛的驻锡地)。"因为前一位教祖更敦嘉错将守护该宫的任务委托给了姊妹女护法神,特别是根据五世达赖喇嘛的《密传甲仓玛》(gSang ba'i rnam-thar rgya-can ma,其自传)之所说,其中姊妹

女护法神的弟子是金刚札丹；在他为姊妹女护法神撰写的其他各种仪轨书中也如此”。这一段文字又以供奉姊妹女护法神的仪轨书之一以及她们的“所缘”，其妹和常见的弟子（他们均处于五世达赖喇嘛的灵塔之内）那非常详细的名表而继续。

上文提到的重要差异如下：在第一种情况下，金刚札丹是甘丹颇章的护法神战神，而姊妹女护法神却是该宫殿的主要护法神，金刚扎丹作为弟子而恰恰是出自这尊神。[33]

在布达拉宫中，我感到非常惊奇地发现了姊妹女护法神的一幅绘画，绘在五世达赖喇嘛灵塔进口处的柱子上，并且带有仙女像。这是一幅姊妹女护法神的画，呈世人称之为“传统”的形状，佩带蝎柄刀，手捧内脏、脚踏尸体。我在布达拉宫的参观是很短暂的，只有4个小时，我肯定未能将全部绘画看一遍。然而，我得以看到的白哈尔神的惟一“相”是六臂白色白哈尔。我们未发现金刚札丹的任何画像。在《南瞻部洲一饰》中，第司具体解释说，姊妹女护法神是守护神的男性世系中的主神。而金刚札丹仅仅为其弟子之一。这是在第司或五世达赖喇嘛本人身份问题上发生冲突的一种尝试吗？因为作为白哈尔弟子的金刚札丹往往拥有一匹坐骑，如同白哈尔一样，这里是否确实是指我们的这尊匿名红色护法神呢？以其作为姊妹女护法神弟子的金刚札巴之“相”出现，如同姊妹女护法神所作的那样，即站立着和脚踏尸体。在我近期对甘丹寺的一次参观中。有人送给我一幅小画像，并且还具体解释说，这是姊妹女护法神而不是白哈尔。[34]我于上文已经讲到了一尊神，它从图像上与这尊神相同并被比定为红黑色护法神中的红色护法神。然而，大家在另一幅绘有仙女和红色护法神的唐卡上，还可以于阳神之下读到用金字书写的金刚札丹的名字。[35]我目前仅根据这几种史料，根本不可能断然地得出结论。我特别是尚无法参照《耳中秘珍》(rNa-ba'ibcud-len)一书。另外一种必须考虑的史料是一部仪轨

书文集，也就是《乃穷护法神》[36]。我无法详细地进行这样一种比较分析，它将是我以后一篇作品的内容。然而，最重要的就是现在就必须指出，《乃穷护法神》在有关姊妹女护法神的问题上逐字逐句地引证了《南瞻部洲一饰》，使之成为护法神阳性世系之首[37]。

这就是有关护法神研究的复杂局面。我们发现，被归于他们的作用和角色根据环境与时机而变化不定，而且还是始终都在发展的。我于此看到了根据作家和时代不同，对其身份的论证也变化不定。然而，我觉得姊妹护法女神是二世和三世达赖喇嘛的重要护法神，而且从他们幼年时代就已经如此了。1555年，三世达赖喇嘛称之为个人的护法神。后来，五世达赖喇嘛在把它指定为金刚札丹的首领时，赋予了它另外一种角色，第司又使它成为五世达赖喇嘛灵塔的主要阳性护法神。据我于此与图像学资料相比较而研究的文献来看，我颇为倾向于坚信这一点。惟有一种全方位的研究，追述达赖喇嘛世系的护法神的历史发展，才可以帮助我们更可靠地解开这个谜。

我于此必须向我的老师们表示感谢，他们的鼓励和建议成了我的一种无可估量的力量之源泉。这就是斯巴尼安－麦克唐纳(A・Spanien-Macdonald)和布隆多(A.－M. Blondeau)夫人。我也非常感谢更登嘉错和桑木丹・噶尔美先生，他们帮助我解释了那些很难理解的文献段落。

注释

［1］ 麦克唐纳(A・Macclonald)：《高等实验学院第4系1975－1976年年鉴》第983页。

［2］ 《索南嘉错传》第109页，载《五世达赖喇嘛全集》第8函，京都东北大学《西藏大藏经总目录》第5590页，第219页。我应该于此指出，sma-ra一词的本意为"胡子"。但它出现在对仙女的描述中，可能会使读者们感到惊讶，因为这是描述一尊女神。然而，许多仙女的画像都画成长有长髭者。请参阅图齐：

《西藏的画卷》第202页，其中的仙女由白则陪同。

［3］ 请参阅上文注②。

［4］ 尼瓦尔博物馆藏唐卡画，其目录的编号为20·268。有关对它的一种最新研究，请参阅雷诺尔德(V·Reynolds)、海莱和允丹嘉错：《尼瓦尔博物馆西藏收藏品目录》第3卷(1986年)，第180—181页，第15幅图版。

［5］ 它为作者所占有。

［6］ 图齐：《西藏的画卷》，罗马1949年版，第80幅图版，第406页(第2卷)的讨论。

［7］ 苏黎世大学民族学博物馆所藏唐卡画，目录编号为第14403号。我特别感谢我的同事布劳恩(Martin Brauen)先生，他非常友好地为我提供了这些照片。

［8］有关对金刚札丹的描述，我是据聂伯斯基—沃热科维茨(Nebesky—Wojkowitz)：《西藏的鬼怪和神灵》，格拉茨1975年版，第175页和图5，紧接145页处(维也纳民族学博物馆版第134—449页)。

［9］ 尼瓦尔博物馆藏唐卡画，编号目录为第20·292号(请参阅上引雷诺尔德、海莱和允丹嘉错书第187页)。五世达赖喇嘛在仪轨书《Srog-bdag dmar-po'i Psnyen-sgrub》中将犀甲护法(bse-khrab-can)与姊妹女护法神相联系起来了，见东北大学编《西藏大藏经目录》第5625(74)号。

［10］ 绘于1984年4月的日历唐卡中的一组特殊唐卡画。斯图加特巴德—巴彼鲁斯出版社版。我感谢其主人允许我发表它。

［11］ 这是达雅洛登(Dagyab Loden)活佛针对巴德—巴彼鲁斯出版社出版的1984年日历的考证。

［12］ 《五世达赖喇嘛索南嘉错传》第23页。

［13］ 同上引书，第33页。

［14］ 同上引书，第35页。在东北大学的《西藏大藏经目录》中，于更敦嘉错的著作之下，请参阅第5558/26和5577/30号，同时还请参阅其自传第5543号，《遍知一切王本性传》(Thams cad mkyen pa rje nyid kyi rnam-thar)请参阅下文注释第17—19。

［15］ 《成就大车车轭》(dNgos-grub shing-rta)第39页。祈祷的方式是："您是否知道我呢？"于此却使用了西藏文学中宣布其身份的传统表达形式。请参阅史诗中的歌词。

［16］ 同上引书，第93页。

［17］ 更敦嘉错的自传第2页，有关其世系谱中的一段文字，后来又被全文重新转载于他撰写的其父的传记中了。我于此仅仅简单概述一下有关二世达赖喇嘛崇拜姊妹女护法神的资料。我将近期在高等实验研究院的论丛中，再以这一内容为主题而进行长篇讨论。

［18］ 《悉地本性传》(rJe-nyid rnam-thar)第2页；《Ngo-mtshar ba'i rnam-thar》第5页，更登嘉错于其中具体解释说，其父掌握了登约嘉错的这些教义。

［19］ 《悉地本性传》第4页；《Ngo-mtshar ba'i rnam-thar》第27页，有关1432年的段落，益西贡布于这一年被定为"先祖世系的护法神"。

［20］ 《悉地本性传》第6页。

［21］ 同上引书，第7页。

［22］ 同上引书，第22页有关转轮王(Chos-'khor-rgyal)建筑之始的问题；然后第28页是对在湖泊中化现的讨论。

［23］ 我应该感谢达布活佛为我提供了这条资料，他于1979年向我通报过此资料；我同样还必须感谢海德·噶尔美夫人，她于1986年曾前往实地考察。笔者于此向他们深表谢意。

［24］ 惟一可以参阅白哈尔的地方，是对桑耶寺匿名的大土地神(gzhi-bdag Chen-po)的记载，见第14和18页，《悉地本性传》；第363页(这同一部著作的现代版本，相当于古版本的第14页)。由于我所掌握的该文献的抄本已残损第14—16页，所以我于此只能参阅近代版本。本处所涉及到的一段文字是有关1496年的。

［25］ 《Ngo-mtshar ba'i rnam-thar》第5页，1432年(因为贡噶坚参诞生于1432年，到1476年更敦嘉错诞生时年长44岁了)。这是他首次向神赎罪的时间。我上文已经提到了一部同时归于更敦嘉错的祖父和父亲的仪轨书，这是为姊妹女护法神的一种三头六臂之"相"而举行的仪轨。这种"相"未出现在根登嘉错的著作中。没有任何资料可以使我获知这1432年的"相"到底如何。有关对姊妹女护法神这种"相"的讨论，请参阅《有关姊妹女护法神仪轨的古献史料》，即将刊布于《西藏研究国际学会1985年讨论会文献集》，由海尔加·乌巴什和庞尤活佛主编(1988年，尚在刊印中)。

［26］ 《更敦嘉错全集》第2函，第26页；东北大学《西藏大藏经目录》第

5558/4号和第191号。这里是指一部长卷仪轨书，系奉献给马头明王的一种"相"的，姊妹女护法神即为马头明王的助手。有关白则的段落，载第20—23页。

[27] 《成就大车车轭》第43页："护法接近大家正在准备的坛城。他说：'在一般情况下，莲花生是千佛之心的雌蕊（花药）。至于我，我是莲花生的助手。奉莲花生的教谕……我的工作是为佛陀教理护法。我作为食物而吸取敌人的生命息、肉和血……这就是为什么现在于这些依止的各自之前，都站立着一尊白哈尔王；各自都在饮吮正在伤害这些依止的敌魔之血，其生命之气如同恒河水一样一直流入我的口中……'"。虽然他自称是莲花生的弟子，我还必须指出对白哈尔功能的这种描述，包括对佛教教理的全面保护，但它并没有解释清楚与达赖喇嘛世系的特殊关系。

[28] 同上引书，第62页。

[29] 麦克唐纳夫人于其1974—1975年在高等实验学院的报告第979—984页中，首次提醒大家注意这两段文字。我当时尚不是麦克唐纳夫人的学生，于此特别感谢布隆多夫人将其听报告的笔记借给了我，这几段文字也出现在《黄琉璃》中（德里1968年版，第109页），也就是我于上文第109页检出的《悉地大车车轭》的引文中。在第377页中，第司也参照了它："所以，至于佛陀教理之护法的基本划分的无数名称和化身，变化乃穷护法神（gNas-chung sprul-pa'i chos-rje grags-Ldan）。语言之王战神吉西和传巫大相金刚扎丹都表示出了其护法的统一方式，也就是将三种神的身份结合在一起了。由于更敦嘉错尊前称之为哲蚌寺的护法神，它被承认是乃穷护法神。当这同一位尊前在嘎耶林（rNga-yab gliŋ g）时，莲花生收回了其誓言（公开地向他重提其教义）并将索南嘉错佛语的护法责任重新委托给了他。作为继续数辈达赖喇嘛之语录（教义）的护法神，他变成了守众生抵抗之神。

[30] 这些传记并未被沃斯特里科夫提及。它们近来已经在印度重版，被收入到《华盛顿国会图书馆丛书》中了（书号为PL—180，1—西藏—78.908873），以一个总标题（Khrung-rabs）而出版，2卷本，见第407—581页。其中有一篇被断代为阳铁虎年（最早也是1590年，这是继更敦嘉错圆寂之后的第一个铁虎年），其中补入的一节占据了第581—632年，被断代为阳铁猴年，因而最早也是1620年。

[31] 第司桑结嘉错：《大灵塔南瞻部洲一饰》第2卷，第80—82页："根据

喇嘛尊前(五世达赖喇嘛)的教谕……自从前一位尊前更敦嘉错将布达拉宫本身的主要护法神之角色赋予姊妹女护法神以来,姊妹女护法神就作为主神而被利用了。这一切已经在大喇嘛(五世达赖喇嘛)的秘传中得到了充分证实,金刚札丹于其中是姊妹女护法神的弟子,正如在五世达赖喇嘛的各种论证中那样……由于仙女声称:"必须将守护舍利的任务交给我",所以便出现了将他们联系起来的关系之迹象。至于将护法神分成男女这两个世系的作法,女性主要守护神将是吉祥天女的一尊供象,供于狮子座的中央,而狮子座则是赞东班禅(Bo-dong Pan chen)思想中誓词之依止……它极其受喇嘛尊前的崇仰。至于男性世系的主要护法神,具有一切种智的大喇嘛尊前曾指出,夜叉一刽子手姊妹女护法神始终持续地作教法的卫士。本处是指一种通过实施仪轨行为之誓言而承担的重大责任。它是力量、暴力和巫术的变化……"。

这段文字又由供奉姊妹女护法神及其弟子们之供品(所依和所缘)的冗长统计表所继续,这些供品是摆放在墓葬建筑物之内的;随后又编制了供奉仙女的供物表。对于这段极有意义的文字的详细讨论,我将于自己在高等实验学院的论丛中来作。

[32] 《南瞻部洲一饰》第2卷,第80—83页。

[33] 请参阅阿旺洛桑嘉错(五世达赖喇嘛)的《自传》;《五世达赖喇嘛幻觉受之资料》,列城1972年版,第277—279页,有关姊妹女护法神巨大权力及其化身——作为弟子的金刚札丹的讨论。由于这部自传也记载了姊妹女护法神的其他相,所以在我于高等实验学院的论丛中,对这一系列讨论都作了介绍。

[34] 它归作者本人所有。从图像角度来讲,它与1984年日历上(见上文)以及注㉟中提到唐卡画中的那种完全相同。

[35] 该幅唐卡画现时(1987年5月)正在巴黎展览。在《西藏的宝藏》的展览框中,它被编为第33号,被称为"六世班禅喇嘛的画像"。这幅画于《展览目录》和《西藏唐卡画》中被绘在第80号画面中。非常遗憾,仅仅根据翻拍图版,我当然无法读出神的名称来。但在观察唐卡画时,其题记却很明显。

[36] 其标题简称为《乃穷护法》,系指奈迥寺的仪轨书目录。有关其完整的标题,请参阅1969年甘托克版本(根据1845年的版本而制作的影印本)。

[37] 同上引书,第98—100页,有关根据《南瞻部洲一饰》而对作为男性主要保护神的姊妹女护法神的论述。我应该指出,这部仪轨书于引文中已被

断代为1795年，而习惯上归于该书的时间却应为1797年。

译自巴黎1990年出版的《西藏的文明与社会》论集